Past Bon 655 (1944) 4

Theologie und Seelsorge

GEMEINSCHAFTSORGAN
FÜR DIE ZEITSCHRIFTEN
THEOLOGIE UND GLAUBE
PASTOR BONUS
OBERRHEINISCHES
PASTORALBLATT
OSTDEUTSCHES
PASTORALBLATT

HEFT 2 • 1944

INHALTSANGABE

Zum katholischen Lutherbild. Von Lic. Dr. K. A. Meißinger, Gauting 53
Die pfarrgemeindliche Feier- und Festgestaltung im Kreislauf des Kirchenjahres. Von Univ.-Prof. Dr. Linus Bopp, Freiburg i. B., Leopoldstr. 10 63
Vom Sinn der Firmpatenschaft. Von Dr. M. Dominikus Koster, Dortmund, Neuer Graben 148 75
Der psychische Zwang. Von Dr. R. Gröhl, Breslau 1, Scheitnigerstr. 19 83

Kleine Beiträge:

Der Hirt im Aufbau der Gemeinde. Von Pfarrer Dr. Konrad Metzger, Breslau-Ohlewiesen 88
„Vom Sakrament des Altars". Von Dr. Eduard Stakemeier, Paderborn, Kamp 6 91
Die Bedeutung und Bewertung neuer Strömungen in der Kirche. Von Dr. Kaspar Schulte, Paderborn, Domplatz 3 99
Die neuen Bestimmungen über die Kommemorationen in Hochämtern. Von Studienrat Dr. theol. E. Niebecker, Borken i. W. 102
Der Schleier Gottes in der Geschichte. Von R. Thibaut 104

Dogmatik, Dogmengeschichte

Nicolai Stenonis Opera theologica. Cum prooemiis ac notis Germanice scriptis ediderunt Knud Larsen et Gustav Scherz (Tomus prior. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, Hafniae 1941). Der vorliegende Band enthält dogmatische Schriften des berühmten Naturforschers und Anatomen sowie heiligmäßigen Konvertiten und Bischofs, dessen baldige Kanonisation wünschenswert wäre. Die Anordnung ist chronologisch. An erster Stelle steht ein Brief an Lavinia Arnolfini, eine geistig sehr hochstehende fromme Frau, die bei der Konversion Stensens eine wesentliche Rolle spielte. Er behandelt die Frage, ob bei der Eucharistie durch die Einsetzungsworte eine wirkliche Verwandlung des Brotes und Weines vollzogen wird. Ungefähr die Hälfte der gesamten theologischen Produktion Stensens ist durch den kalvinischen Prediger Johannes Sylvius in Amsterdam veranlaßt worden. Dieses Schrifttum nimmt daher einen weiten Raum in der vorliegenden Veröffentlichung ein: Prima D. Nicolai Stenonis epistola, Examen obiectionis circa diversas scripturas sacras et earum interpretationes etc., Epistola exponens methodum convincendi acatholicum iuxta D. Chrysostomum, Epistola detegens illorum artes, qui suum de interprete s. scripturae errorem etc., Scrutinium reformatorum etc., De infelici ipsius Sylvii . . . responso, De propria conversione epistola, Occasio sermonum de religione cum Joanne Sylvio. Das Hauptproblem der Kontroverse ist die Schrift- und Kirchenfrage. Besonders interessieren dürften die praktisch entscheidenden Motive, die Stensen in De propria conversione epistola für seine Konversion angibt: 1. das vorzügliche Leben katholischer Freunde, 2. der Seeleneifer Lavinia Arnolfinis, 3. das Studium der Religion, zu dem er hierdurch genötigt wurde, 4. das Zusammentreffen vieler Eindrücke am Allerseelentag. Zwei Briefe an den lutherischen Pfarrer von Vartov, Johan Brunsmand, behandeln das Thema der Rechtfertigung und der Schrift. Die Abhandlung Consensus liberi arbitrii cum gratia Dei, die Stensen wenigstens höchstwahrscheinlich zuzuschreiben ist, hat die Gnadenlehre zum Gegenstande, näherhin eines der brennendsten Probleme des 16. und 17. Jahrhunderts: die Vereinbarkeit der menschlichen Willensfreiheit mit dem Wirken der göttlichen Gnade. Der Verfasser tritt ganz in den Hintergrund und läßt Bibel und Kirche sprechen. Die ziemlich umfangreiche Schrift: Defensio Scrutinii reformatorum ist gegen die Dissertation des dänischen lutherischen Theologieprofessors Christian Nold gerichtet: Disputatio prior contra . . . Nic. Sthenonis . . . scrutinium reformatorum und behandelt in der Hauptsache katholische Kirche und Luthertum. Das Examen responsionum bringt eine Prüfung der Antworten Leibnizens auf die von dem konvertierten Baron von Reck vorgebrachten Zweifel und Fragen. Andere Traktate befassen sich mit der Lehre vom Fegfeuer und der Kommunion unter einer Gestalt (De purgatorio, Relatio colloquii de communione sub una, De communione sub utraque specie). Die Antilogia contra M. Siricium (lutherischer Superintendent in Rostock) handelt in erster Linie von der Heiligenverehrung. Endlich bringt die vorliegende Ausgabe auch einen hochinteressanten Brief Stensens an seinen früheren Freund, den Philosophen Spinoza, der an zentrale Schwierigkeiten in Spinozas System rührt. Die exakte, prägnante Methode, die Stensen von der Naturwissenschaft her vertraut war, scheint in manchen Traktaten durch. Sie ist hier gleichsam ins Theologische übersetzt. Gute Einführungen sind den einzelnen Traktaten vorausgeschickt. Die heutige Kontroverstheologie könnte von Steno und seiner Methode viel lernen. Auch für die Kirchengeschichte bietet die Ausgabe manches Neue und Interessante. Mögen diesem ersten monumentalen Bande der zweite, der die homiletischen und pastoraltheologischen Schriften umfassen wird, und der dritte Band, der die eigentlichen Briefe Stensens enthalten soll, bald folgen!

F. Brinktrine.

Neues Testament

Im Herderschen Bibelkommentar: **Die heilige Schrift für das Leben erklärt** erschien kürzlich Band XVI/2: **Die Apokalypse** aus der Feder von Prof. Dr. P. Ketter (Freiburg i. Br. 1942, XI u. 322 S.). In der Einführung handelt K. zunächst von der wechselnden Wertschätzung und literarischen Eigenart unsers Buches, weiter vom Anlaß und Zweck desselben; ferner vom Verfasser und der Zeit der Abfassung und den verschiedenen Versuchen der Auslegung des Buches; schließlich spricht er von dem Einfluß der Apokalypse auf die christliche Kunst (altchristliche Mosaikkunst, Buchmalerei, Beatusapokalypse) und zeigt endlich sehr beredt die reichen religiösen Lebenswerte, die kaum überschätzt werden können, auf. Die Erklärung gliedert K. in vier Teile. Der Eingang umfaßt das erste Kapitel. Die mahnende Offenbarung über das, was ist, umfaßt die sieben Sendschreiben der Kapitel 2 und 3. Die tröstende Offenbarung über das, was nachher geschehen muß, reicht von 4, 1 bis 22, 5. Der Schluß umfaßt die Verse 22, 6 bis 21. Das Hauptstück, die tröstende Offenbarung, gliedert K. wieder in drei Akte. Im ersten Akt werden die Heimsuchungen als Anfang der Wehen geschildert (4, 1 bis 11, 19). Der zweite Akt zeigt den Entscheidungskampf (12, 1 bis 20, 15), der dritte Akt schildert die Vollendung (21, 1 bis 22, 5). Dieser Kommentar ist eine tüchtige Leistung, man spürt immer wieder, daß der Verfasser sich gründlich in seine Aufgabe versenkt hat. Er versteht es gut, den Inhalt des Buches dem aufmerksamen Leser nahe zu bringen. Über die in der trinitarischen Formel in 1, 4 genannten sieben Geister drückt K. sich sehr vorsichtig aus. In den Engeln der Gemeinden sieht er die Bischöfe derselben u. a.

K. Pieper.

Zum katholischen Lutherbild [1]

Von Lic. Dr. K. A. Meißinger*

Wenn ein Protestant der Aufforderung nachkommt, in einer katholischen Fachzeitschrift über die bahnbrechenden Ergebnisse eines katholischen Reformationsforschers zu berichten, und zwar über Ergebnisse, durch welche jahrhundertealte katholische Vorurteile gegen Luther beseitigt werden, so möchte als Motto die Äußerung des hl. Clemens Maria Hofbauer nicht ungeschickt sein, daß die Reformation verbreitet und erhalten worden sei durch Menschen, die wirklich nach einer Religion für das Herz verlangten, die das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein [2].

Dieses kühne Wort war wahrlich noch nicht die Schwalbe, die den Sommer machte. Das folgende Jahrhundert hat noch einmal Orgien des Konfessionshasses gesehen. Auch Adolf Hertes Kühnheit, sein eiserner Fleiß und sein wohlverdientes Finderglück machen den Sommer noch nicht, aber daß wir uns auf eine bessere Zeit zubewegen, kann heute nicht mehr zweifelhaft sein. Was wir brauchen, ist eben die heroische Geduld, von der Herte selbst ein so tröstliches Muster ist, und wer des Berichters eigenen Standort in der Reformationsforschung kennt, wird hoffentlich auch gegen ihn in dieser Richtung kein Mißtrauen hegen.

Adolf Hertes Lebensarbeit gehört den berühmten Luther-Kommentaren des Johannes Cochläus [3]. Seine ursprüngliche Absicht war, eine kritische Edition dieses Textes zu besorgen, von dem überhaupt keine moderne Ausgabe existiert. Aber der erschöpfende Quellennachweis, der gerade bei diesem Werk so ungemein wichtig ist, erwies sich bei der eigenartigen Arbeitsweise des Cochläus als so schwierig, daß langjährige Nachforschungen nötig wurden, deren Ergebnisse Herte zunächst in einer eigenen Veröffentlichung vorlegte: Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus / Kritische Studie zur Geschichtschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung [4].

Johann Cochläus (geb. 1479, gest. 1552) war ein Mann von 70 Jahren, als es ihm endlich gelang, seine *Commentaria* zum Druck zu befördern. Der ansehnliche Foliant war nach dem kurzen Lebensabriß Luthers, den Melanchthon im 2. Bande der Wittenberger Lutherausgabe veröffentlicht hatte, nicht nur die erste große Lutherbiographie, sondern überhaupt das wichtigste gleichzeitige Quellenwerk zur deutschen Reformationsgeschichte, ungleich wertvoller als das ehedem sehr angesehene protestantische Gegenunternehmen des Johannes Sleidanus (1555).

Aber auch Cochläus hätte nicht nur ein viel überlegenerer Kopf sein müssen, als er war, er hätte, um seiner Aufgabe gerecht zu werden, geradezu der große Heilige sein müssen, der damals der Kirche fehlte. Da er beides nicht war, so ist sein Werk nur eine leidenschaftliche Kampfschrift gegen Luther und seine Bewegung geworden. Zudem hat er vielfach flüchtig gearbeitet und verlangt auch aus diesem Grunde von dem Historiker viel kritische Vorsicht. Immerhin aber hat er als einer der bedeutendsten Gegner Luthers den ganzen Lebenskampf des Reformators mit wachster Aufmerksamkeit begleitet und wußte schon insofern sehr vieles, was wir nur von ihm erfahren können. Er hat eine gewaltige Masse von Quellen aller Art verwertet, dergestalt, daß er für manche Tatsachen der Reformationsgeschichte noch immer unsere einzige Quelle ist; Sleidanus da-

---

* Der Verfasser ist durch seine Forschungen über Luthers Exegese, durch seine Mitarbeit an der Edition der frühen Luthertexte und neuerdings besonders durch seinen „Erasmus von Rotterdam" (Gallus-Verlag, Wien 1942) in weiten Kreisen bekannt geworden. Zurzeit ist er mit einer im irenischen Geiste gehaltenen größeren Arbeit zur Reformationsgeschichte beschäftigt. Das Urteil dieses protestantischen Historikers über den neuesten Stand der Lutherforschung wird unsere Leser interessieren. Die Schriftleitung.

[1] Zu Adolf Hertes Cochläus-Arbeiten.

[2] Cl. Th. Perthes, Friedr. Perthes' Leben. 3. Aufl. 1855, Bd. 2, S. 141. Von Herte zitiert Bd. 2, 290.

[3] Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, Erstausgabe Mainz 1549.

[4] Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 36. Münster i. W. 1935. 351 S.

3. Ebenso mußte dem Cochläus (wie schon vorher dem grimmigen Lutherfeind Emser als Ohrenzeugen) Luthers zorniges Wort auf der Leipziger Disputation herhalten: ‚Die Sache ist nicht von Gottes wegen angefangen, wird auch von Gottes wegen nicht zu Ende gehen.' Das ist ein Schulfall von sophistischer Verwechslung des konträren und des kontradiktorischen Gegenteils: nicht von Gottes wegen — also von des Teufels wegen; während Luther entweder gemeint hatte: die Sache sei angefangen von Tetzel des Geldes wegen oder von Eck aus eitler Ruhmsucht. Dennoch hat auch dieses elende Argument zahllose Nachtreter gefunden, ein beschämendes Zeugnis für ihre Logik.

4. Luther gebraucht einmal in einer Predigt die Wendung, er habe schon mehr als einen Scheffel Salz mit dem Teufel gegessen, und (5) findet sich in seiner für katholische Leser freilich äußerst blasphemischen, für verständige Protestanten mindestens bedauerlichen Schrift ‚Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe' eine höchst wirksam geschriebene rhetorische Disputation mit dem Teufel. Jedermann sieht auf den ersten Blick, wie derlei Dinge von Luther gemeint sind; wie er ja überhaupt als einer der größten Sprachmeister nicht mißzuverstehen ist. Aber für Cochläus galt es, nach Art eines böswilligen Untersuchungsrichters die ‚Verdachtsmomente' zu häufen, und die unendlichen Wiederholungen seines Unsinns in der Literatur beweisen, daß er richtig gerechnet hatte.

Und so mußte auch (6) bei Luthers Tode der Teufel notwendig in Erscheinung treten. Der Reformator war bei seinen Lebzeiten in Italien schon einmal totgesagt worden, und eine erschreckliche Schilderung der unheimlichen Begleitumstände war im Druck erschienen. Luther selbst hat sie mit grimmiger Ironie in deutscher Übersetzung veröffentlicht. Das waren so die polemischen Usancen der Zeit, und es lag darin eine Art von wildem Humor, der einen starken Kontrast macht gegen die pedantisch steinerne Bosheit der späteren Literatur. — Als dann aber Luther wirklich gestorben war, mußte er in irgendeiner Form vom Teufel geholt sein, und die Schauermärlein wuchsen wie die Pilze aus dem Boden. Cochläus selbst hat sich in den *Commentaria* diese unsauberen Dinge nicht angeeignet. Er spricht nur davon, daß Luther am Abend noch ein reichliches Mahl und einen guten Trunk gehalten habe nach seiner Gewohnheit. Die Wiederholungen dieses Zuges in der katholischen Literatur sind Legion. Zwischen den Zeilen aber stand deutlich genug zu lesen, wie sich Cochläus Luthers Ende in Wahrheit dachte. Im Anhang einer Veröffentlichung über Luthers Tod (aus dem Juni 1546) hatte er (7) einen Brief des katholischen Apothekers Johann Landau in Eisleben an seinen Vetter Georg Witzel veröffentlicht, den Cochläus dem offiziellen Bericht der Lutheraner (Jonas und Coelius) entgegensetzte. Die Tatsache, daß man ‚verschieden berichte', hat dann in der Literatur eine ebenso große Rolle gespielt wie die Behauptung (8), daß Luthers Leiche trotz dem verlöteten Zinnsarg auf dem Transport nach Wittenberg einen pestilenzialischen Gestank verbreitet habe, womit offenbar auf den *foetor diabolicus* angespielt war. Auch des Cochläus Schilderung (9) der ‚Konkubine' Luthers, Katharina von Bora, die mit ihren Kindern in einer Kutsche dem Sarg gefolgt sei, hat bei seinen Nachbetern viel Glück gemacht.

Diese Giftsaat ist üppig aufgegangen. Schon bald wollte man wissen, Luthers Leiche habe deutliche Spuren gezeigt, daß er vom Teufel erwürgt worden sei, und bereits im 16. Jahrhundert war auch (10) das böse Märlein von dem am Pfosten seines Himmelbetts erhängt aufgefundenen Luther fertig. Noch am Ende des 19. Jahrhunderts erwarb sich der sonst wenig hervorgetretene Paul Majunke den traurigen Ruhm, diese schändliche Verleumdung wieder aufzuwärmen, und selbst der seinerzeit so berühmte Johannes Janssen hätte gar zu gern daran geglaubt. (Der Berichter, im katholischen Rheinhessen aufgewachsen, hat seine Schulkameraden noch davon sprechen hören.)

Man muß sich einmal deutlich machen, was es doch heißt, daß die eine Hälfte der abendländischen Christenheit an das gottselige Ende des Mannes glaubt, dessen letzte Niederschrift die Worte waren: ‚Wir sind Bettler, das ist wahr' — die andere hingegen überzeugt ist von seiner ewigen Verdammnis. Wieviel Herzensträgheit gehörte von beiden Seiten dazu, einen solchen Zustand jahrhundertelang zu ertragen!

Das alles also folgt letztlich aus der giftigen Lüge von Luther, dem Wechselbalg des Satans. Was Luthers Geburt anlangt, so hatte Cochläus selbst das übliche Datum (10. Nov. 1483) angegeben. In späteren Ausgaben wurde das Datum an den Rand gesetzt, das (12) der italienische Astronom und Physiker Hieronymus Cardanus — noch heute bekannt durch den Cardanischen Ring — ganz willkürlich auf den 22. Oktober 1483 angesetzt hatte, weil sich an diesem Tag ein böses Horoskop ergab, wie es für einen Häresiarchen paßte. Wenn noch am Ende des 18. Jahrhunderts der italienische Dominikaner Becchetti (Herte III, 184 n. 3) an diesem gefälschten Datum festhielt, so kann man wohl schon von Leichtherzigkeit sprechen.

Dagegen geht (13) auf Cochläus selbst eine häßliche Bemerkung zurück über die Änderung der ursprünglichen Namensform ‚Luder' zu ‚Luther' in der ersten Zeit des Ablaß

streites. Luther sei nach seinem Hervortreten in die breiteste deutsche Öffentlichkeit darauf aufmerksam geworden, daß das Wort ‚Luder' in manchen Mundarten die Bedeutung ‚Aas' habe. Die germanistischen Zusammenhänge der in Thüringen weitverbreiteten Namensformen Lüder, Lüders usw. (= Lothar) und die gräzisierte Übergangsform Eleutherius, die z. B. Erasmus in seinen frühen Briefen an Luther anwandte, interessieren hier weniger als die fatale Kleinlichkeit des Verfahrens, durch die Cochläus sich ebenso bloßstellt wie seine Nachtreter, die in diesem Falle allerdings weniger zahlreich waren.

Elender Klatsch war (14) die Behauptung, Staupitz habe die Promotionsgebühren für seinen Schützling Luther von einem Ordensgenossen erschwindelt, der daraufhin dem Orden erbittert den Rücken gekehrt habe. Die Gebühren sind von dem Kurfürsten Friedrich bezahlt worden, wir besitzen Luthers eigenhändige Quittung. Auch dieser kleine Giftstich wiederholt sich in der von Cochläus abhängigen Literatur nicht sehr häufig.

Desto zugkräftiger sollte (15) des Cochläus Ansicht von der eigentlichen Entstehung des Ablaßstreites werden. Bis ins 19. Jahrhundert hinein ist sie immer wieder nachgeschrieben worden. — Der Generalvikar Staupitz, behauptete Cochläus, sei futterneidisch gewesen auf die Dominikaner, denen der Erzbischof Albrecht von Mainz unter Übergehung der Augustiner den Ablaß für St. Peter anvertraut habe. Außerdem hätten die Wittenberger Augustiner, die eben für ihren Klosterneubau einen Ablaß ausgebracht hätten, die Befürchtung gehabt, Tetzel möchte ihnen das Wasser abgraben, und darum sei Luther beauftragt worden, etwas gegen den Tetzelschen Ablaß zu unternehmen. — Das Wunderbare bei dem gewaltigen Nachhall dieses Anwurfs ist, daß wiederum keinem der zahllosen Nachbeter die logische Unstimmigkeit aufgefallen zu sein scheint. Luther eiferte gegen die weltlichen Geldinteressen, die mit dem Ablaß verquickt wurden, fand gerade mit diesem Argument die überwältigende Zustimmung der ganzen Nation, ja sozusagen der ganzen Christenheit, und sollte selber aus Geiz den Streit vom Zaun gebrochen haben? Seine Uneigennützigkeit und Freigebigkeit war so bekannt, daß dieser Zug sogar regelmäßig erscheint, wenn einer seiner Gegner sich zu einem Wort der Anerkennung aufschwingt. Luther war einer der erfolgreichsten Schriftsteller der gesamten Literaturgeschichte und hätte zumal mit seiner deutschen Bibel gewaltige Summen verdienen können; aber er rühmte sich mit vollem Recht, daß er von seinen Druckern nie einen Heller genommen habe. Luthers Charakter war von manchen Fehlern entstellt, aber daß Geiz oder selbst ausgesprochener Erwerbssinn (wie etwa bei Erasmus) nicht zu diesen Fehlern gehört hat, ist eine der sichersten Aussagen, die man machen kann. Es ist bekannt, daß er keineswegs als wohlhabender Mann starb und daß seine Witwe Nahrungssorgen hatte.

Von jenem Wort bei der Leipziger Disputation, wo dem ‚Besiegten' im Zorn das Geständnis seines Teufelsbundes entfahren sein sollte, war schon oben die Rede. Kurz können wir auch die folgenden historischen Entstellungen des Cochläus abtun, die jedoch wiederum sämtlich einen erstaunlichen Erfolg hatten: Luther habe sich (16) in seinen Briefen an Papst Leo X. einer fatalen Doppelzüngigkeit schuldig gemacht, er habe (17) auf der Reise nach Worms sowie auf der Rückreise das Predigtverbot des Kaisers mit Füßen getreten (als ob darauf noch etwas angekommen wäre!), er habe (18) in seinen Herbergen wacker gezecht und ‚als ein anderer Orpheus' die Laute geschlagen. Besonders habe sein vielgerühmter Mut in Worms (19) nur auf den 400 Rittern beruht, die zu seinem Schutz im Hinterhalt gestanden hätten. In Wahrheit standen diese 400 Ritter nur auf dem Papier eines anonymen, mit ‚Bundschuh' unterzeichneten Maueranschlags, den die Behörden sofort beschlagnahmten und mit dem Luther ganz gewiß nichts zu tun gehabt hat. Es bleibt also wohl bei seinem Mut.

Historisch interessant ist (20) des Cochläus Notiz, Luther sei auf der Rückreise in einer Burg ‚bei Allstädt in Thüringen' versteckt worden. Cochläus wußte also auch später nicht, daß es die Wartburg war. (Allerdings bringt er bei der Gelegenheit Luther mit dem in Allstädt lebenden Thomas Münzer in Verbindung, und so könnte er den Namen Allstädt wider besseres Wissen beibehalten haben.) Der in der abhängigen Literatur häufig auftauchende Name Allstädt dient übrigens zu einem wichtigen Hilfsmittel bei der Feststellung der ‚genealogischen' Verhältnisse. Statt des Namens Wartburg tauchen noch in später Zeit besonders in der ausländischen Literatur Phantasienamen wie Vestberg, Westberg und Wertenberg auf — eines der Anzeichen dafür, wie blaß die Dinge jenseits der deutschen Sprachgrenze sofort werden.

Cochläus und auffallend viele seiner Nachschreiber haben es dann (21) Luther gewaltig verübelt, daß er — zunächst doch zur Wahrung des Geheimnisses, wozu er schon um des Kurfürsten willen verpflichtet war — seine Wartburgbriefe aus ‚Patmos' datierte, als ob er sich damit den Rang eines ‚Evangelisten' habe erschleichen wollen. Welch armselige Humorlosigkeit gegenüber einem so hübschen Einfall, der lediglich die Parallele der Verbannung meinte!

Auf der Wartburg war (22) die ‚Septemberbibel' entstanden. Ihr hatte schon Emser ‚mehr als 1000 Fälschungen' nachweisen wollen. Cochläus hat sich dieses wahrhaft häßliche Verdikt angeeignet, hat es vom Neuen Testament auf die gesamte, erst 1534 vollendete Verdeutschung der Heiligen Schrift ausgedehnt und hat es vor allem mit dem Hinweis auf die vielfachen Änderungen zu stützen gesucht, die Luther bis zu der Ausgabe letzter Hand immer wieder vornahm und die doch nichts weiter beweisen als sein und seiner Mitarbeiter rastloses Ringen um eine immer bessere Interpretation, trotz den unvollkommenen exegetischen und sprachwissenschaftlichen Hilfsmitteln des 16. Jahrhunderts, das noch keinen Begriff von der Tiefe und Gefährlichkeit der Probleme hatte.

Wir betreten hier ein Gebiet, auf dem es bei jedem verantwortungsbewußten Konfessionsgespräch besonderer Diskretion bedarf. Luther hat bei seinem Bibelwerk, das objektiv seine größte Leistung und das folgenreichste Ereignis der gesamten deutschen Sprachgeschichte ist, besonders im Eifer des Anfangs manche Mißgriffe begangen, wie zum Beispiel die Verächtlichmachung des Jakobusbriefes. Aber diese Dinge hatten ja keine Folgen von Bedeutung: der Jakobusbrief steht heute noch im Kanon, wie er von jeher darin gestanden hat. Daß Luther andererseits gegenüber manchen Ausschreitungen der modernen Bibelkritik heute mit der alten Kirche in einer Front stehen würde, bedarf keines Wortes weiter. Ebensowenig Streit kann es jedoch darüber geben, daß so alte, schicksalsvolle und variantenreiche Texte wie die biblischen dem Exegeten eine Reihe von wissenschaftlichen Aufgaben stellen, und zwar viel heiklere, als die Mitarbeiter der Wittenberger Bibelkommission und vollends ihre altgläubigen Zeitgenossen ahnten [6].

Die zahlreichen Unterschiede zwischen Luthers Übersetzung und dem offiziellen kirchlichen Text der Vulgata kamen ganz einfach daher, daß Luther das Neue Testament nach dem griechischen Text des Erasmus und das Alte nach dem hebräischen der Masoreten übersetzt hatte, indes die Vulgata für das Neue Testament auf einem vielfach abweichenden griechischen Text und für das Alte in der Hauptsache auf der griechischen Übersetzung der Septuaginta beruhte. Daß der Drucktext des Erasmus in Wahrheit auf geringwertigen späten Handschriften fußte, hat erst die hochentwickelte Handschriftenforschung des 19. Jahrhunderts feststellen können. Wie jedoch die Dinge im Jahr 1522 lagen, mußte Luther glauben, den neutestamentlichen Urtext schlechthin vor sich zu haben. Daß die Vulgata auf sehr alter und großenteils guter Überlieferung beruht, konnte weder er noch konnten seine Gegner so genau erkennen, wie wir es heute erkennen. Dem gleichen naheliegenden Irrtum unterlag Luther, indem er dem masoretischen Text vor der Septuaginta und damit vor der Vulgata überall unbesehen den Vorzug gab; er verdient diesen Vorzug an vielen Stellen, aber bei weitem nicht überall.

Die eigentliche Bösartigkeit der Anklage auf Bibelfälschung lag also darin, daß man dem naiven Altgläubigen lediglich die Vulgata neben die Lutherbibel zu legen brauchte, ohne aber daran zu erinnern, daß Luther ja nach anderen Texten übersetzt hatte. Und besonders aufreizend mußte es wirken, daß Luther sogar das heilige Vaterunser und den Englischen Gruß ‚verderbt' haben sollte.

Dem gottesdienstlichen Gebrauch des Vaterunsers in der Lutherischen Kirche liegt die Erasmische Fassung des Matthäus-Evangeliums (6, 9—13) zugrunde. Sie übertrifft die Fassung der Vulgata lediglich um die sogenannte Doxologie, die in dem heutigen kritischen Text fallen gelassen ist. War das ein so großes Verbrechen? Und was den Englischen Gruß anlangt, so steht er nicht einmal in der Vulgata (Lk 1, 28) vollständig so, wie er in der Kirche gebetet wird, so daß wir also den gleichen Fall hätten wie bei dem Lutherischen Zusatz zum Vaterunser. In dem heutigen kritischen Text muß er sich sogar noch eine weitere Kürzung gefallen lassen.

Besonders hatten sich Luthers Kritiker darüber erregt, daß er statt des *gratia plena* das griechische κεχαριτωμένη keckhin mit ‚Du Holdselige' übersetzt hatte. Bekanntlich hat Luther diese sprachlich schöne Verdeutschung in seinem klassischen ‚Sendbrief vom Dolmetschen' (1528) verteidigt, der abgesehen von einigen überflüssigen Grobheiten zu dem Besten gehört, was er überhaupt geschrieben hat. Dort äußert er sich auch über die Kritik an dem berühmten *sola* Röm 3, 28 und stellt Emsers Konkurrenzübersetzung des Neuen Testamentes mit souveräner Geste als Plagiat an den Pranger.

Angesichts dieser Gesamtlage ist es nicht ohne Humor, daß noch im Jahr 1883 in der durch das damalige Lutherjubiläum angeregten katholischen Kontroversliteratur die Schrift eines sizilianischen Anonymus auftaucht (Herte III, 268 f.), in der im Zusammenhang mit der Anklage auf Bibelfälschung, ja am Wortlaut des Vaterunsers, zu lesen steht, ‚Luthers Bibel sei so lächerlich und schmutzig, so falsch und eigensinnig, daß selbst die Protestanten sie als eine Schmach und Schande empfunden hätten und sich jetzt nicht mehr getrauten, sie von neuem herauszugeben'. Der Gute lebte und schrieb wohl etwas

[6] Vgl. die Übersicht im 10. Kapitel meines ‚Erasmus' (Wien 1942) S. 181 ff.

zu weit entfernt von der deutschen Grenze, oder er verließ sich darauf, daß seine Leser zu weit von ihr wohnten.

Fast noch schwieriger als bei der Luther-Bibel ist es, sich im Konfessionsgespräch über Luthers Heirat (23) zu äußern. Sie bleibt für den Katholiken schon rein kirchenrechtlich das schwerste Ärgernis, das Luther persönlich der altgläubigen Seite gegeben hat. An diesem bösen Sachverhalt kann alle Kultur des protestantischen Pfarrhauses, wie sie von Luthers Ehe historisch ihren Ausgang genommen hat, nicht das mindeste ändern. Es versteht sich, daß Cochläus und der allergrößte Teil der von ihm abhängigen Literatur hier zu den stärksten Ausdrücken greifen, oft bis zur abstoßendsten Maßlosigkeit, so daß es selbst einem Heros der Geduld wie Herte an mehr als einer Stelle zuviel wird.

Dennoch ist zu hoffen, daß die beschämende Blütenlese, die sich in Hertes drei Bänden zu diesem unguten Thema findet, als endgültige Luftreinigung wirken wird. Konnte doch noch um das Jahr 1903 ein gewisser sonst nicht bekannter A. Busenbacher (Pseudonym?) drei Bände unter dem Titel ‚Luthers galante Abenteuer / Quellenmäßig erzählt' herausbringen. Dieser Druck ist ohne Ort und Jahr (vermutlich in Frankfurt a. M.) erschienen, wohl doch aus zarter Rücksicht auf den Staatsanwalt. Derlei polemische Pornographie, die übrigens eine lange Ahnentafel hat, ist nun hoffentlich ein für allemal unmöglich gemacht. Busenbacher geht aufs Ganze und fängt gleich (wiederum nicht als erster) mit Frau Ursula Cotta an (24), die Cochläus und seine ersten Nachfolger noch geschont hatten, schon darum, weil man ja wenig von ihr weiß. Zur Steuer der Gerechtigkeit ist daran zu erinnern, daß hier schon der gute alte Mathesius nicht ganz ohne Schuld sein dürfte, da er in seinem nicht immer sachgerechten Predigtstil erzählt, Frau Cotta habe zu dem andächtigen Jungen mit der schönen Singstimme ‚eine sehnliche Zuneigung getragen'.

Weit schlimmer jedoch als solche krassen Auswüchse, die sich selber kennzeichnen und mit einer Handbewegung zu beseitigen sind, ist die Haltung bedeutender Gelehrten, wofür Heinrich Denifles ‚Luther und Luthertum' ein warnendes Beispiel ist. Denifle will allen Ernstes die These durchführen, daß Luther seine Lehre von der Unbesiegbarkeit der erbsündlichen Konkupiszenz seit dem Römerbriefkolleg (1516) nur zu dem Zweck ausgedacht habe, den Freipaß für seine eigene Sexualgier zu gewinnen.

Im Jahr 1516 war Luther ein Mann von 33 Jahren. Als er endlich heiratete, ging er im 42. Jahr. Zu einem solchen Lebensgang, wie ihn Denifle voraussetzt, gehörte ja wohl ein erstaunlich langer Atem und ein ganz anderes Maß von studierter Heuchelei, als sie schon zu Cochläus' Theorie von der Entstehung des Ablaßstreites gebraucht würde. Wie eine solche Heuchelei zu Luthers hinreichend bekanntem Charakterbild passen soll, ist Denifles Geheimnis. Eine einfache Erklärung, die sich manche Luthertöter wirklich zu eigen gemacht haben, wäre in diesem Falle, daß er sich von 1516 bis 1525 mit Huren beholfen habe — wohlgemerkt in einem Nest wie Wittenberg, wo jedes Kind den Professor Luther kannte. Dabei wird Erasmus bis zum inneren Bruch mit Luther (Ende 1520) nicht müde, die Reinheit seines Lebenswandels gegen die Ketzerrichter auszuspielen — Erasmus, der informiert war wie der Chefredakteur einer modernen Zeitung.

Die Ausführlichkeit unserer Erwägungen zu diesem Punkt ist nicht für die Langeweile. Es ist zu fürchten, daß noch sehr viele Katholiken im stillen Vorstellungen dieser Art hegen, die sie nur um des Friedens willen nicht mehr laut aussprechen. Ist doch selbst ein Goethe in seinem ‚Götz von Berlichingen' das Opfer dieser alten Vorurteile geworden: sein ‚Bruder Martin' kann niemand anders sein als Luther auf der Reise nach Augsburg. Möchte Hertes großes Werk dazu berufen sein, endlich dieses Unkraut samt seiner Wurzel Cochläus aus den Herzen der Menschen auszureißen.

Die Behauptung, daß Luther (25) Syphilitiker gewesen sei (Evers und andere, Herte II, 299), entstammt einer medizinhistorischen Mode, deren die Älteren von uns sich noch erinnern. Damals sollten möglichst alle großen Leute an Lues gelitten haben: Goethe (P. Möbius), Napoleon (C. Leyst), Peter d. Gr. (Klabund) und unzählige andere. Im Falle Luthers bot sich als Handhabe ein Schreiben des Ulmer Arztes Wolfgang Rychard, womit er im Jahre 1523 auf eine Fernkonsultation der Freunde Luthers antwortete. Daß ein Arzt, der den Patienten überhaupt nicht gesehen hatte, lediglich die Möglichkeit des damals bekanntlich fast epidemisch verbreiteten ‚*morbus Gallicus*' in Erwägung zog, genügte Leuten wie Evers schon als Beweis.

Gewiß hätte Luthers Heirat viel weniger Staub aufgewirbelt, wenn seine Wahl nicht ausgerechnet auf Katharina von Bora (26) gefallen wäre, eine jener Nonnen, die ein gewisser Koppe im Jahre 1523 aus einem Kloster in Nimbschen entführt hatte. Der Fall hatte die Öffentlichkeit beschäftigt, Luther selbst sich dazu geäußert. Es scheint, daß er gerade durch die anstößige Dublette in seinem Entschluß bestärkt wurde. Nach allem, was die Quellen hergeben, war von gewöhnlicher Verliebtheit bei ihm nicht die Rede; er heiratete gleichsam aus Grundsatz, ‚dem Teufel zum Trotz, ehe denn ich sterbe'.

Cochläus hatte allen Schmutz der zeitgenössischen Polemik zuhaufgeführt, und nichts erscheint bei allen seinen Gefolgsleuten so regelmäßig wie der Name Katharinens (übri-

gens häufig entstellt, besonders in der ausländischen Literatur), und ebenso regelmäßig wird nach seinem Vorgang behauptet, sie sei zwei Jahre vor ihrer Heirat unter den sittenlosen Wittenberger Studenten von Hand zu Hand gegangen (27). Für den giftigen Klatsch, sie sei schon kurz nach der Hochzeit eines Kindes genesen (28), ist Cochläus selbst nicht verantwortlich, sondern leider Erasmus (in einem Brief an Daniel Mauch vom 10. 10. 1525).

Zum eisernen Bestand gehörten endlich noch einige Hinweise auf die Zeitumstände, die Cochläus gegeben hatte, zuerst daß Luther sogleich nach dem Tode Friedrichs des Weisen heiratete (29). Bei Lebzeiten dieses Fürsten, meinte er, hätte Luther ein solches Sakrileg nicht wagen dürfen. Sieht man von dem abstoßenden Hintergedanken ab, der den Mann Cochläus kennzeichnet wie weniges sonst, so könnte sogar etwas Wahres daran sein, daß Luther dem alten Herrn, der in einer ganz anderen Welt aufgewachsen war, auf seine letzten Lebenstage das Ärgernis nicht zumuten mochte, und man hätte ihm also eine solche Erwägung sogar zur Ehre anzurechnen.

Mit der erstaunlichsten Regelmäßigkeit kehrt endlich die billige Rhetorik wieder (30), mit der Cochläus den Zeithintergrund des Bauernkrieges ausgemalt hatte, für den er Luther persönlich verantwortlich machte. Hier konnte er sich nun ausdrücklich auf den großen Erasmus berufen, zu dessen Entlastung freilich zu sagen ist, daß er gerade damals auf Luther schwer erbittert war. Jene Stelle, auf die sich Cochläus berief, steht in seinem *Hyperaspistes*. Luther hatte ihm den urbanen Ton seiner *Diatribe de libero arbitrio* mit einer Flut von persönlichen Beschimpfungen vergolten. Zudem ist daran zu erinnern, daß der Friedensfreund Erasmus Luther von Anfang an vor den Gefahren einer Revolution gewarnt und ihm immer wieder zur Mäßigung geraten hatte. (Diese Zusammenhänge verschaffen dem Erasmus übrigens auch mildernde Umstände für jenen bösen Brief an Mauch.)

In dem gleichen Sinne hielt sich Cochläus an die Greuel der Bilderstürmer und Wiedertäufer (31). Die Verwerflichkeit solcher Beschuldigungen lag gerade in ihrer Halbwahrheit. Natürlich bestand ein historischer Zusammenhang zwischen Luthers grundstürzenden Neuerungen — zumal bei dem demagogischen Einschlag mancher seiner Flugschriften, der nicht zu leugnen ist — und jenen gewaltsamen Ausbrüchen, aber einer gerechten Betrachtung konnte es nicht entgehen, daß diese Nebenwirkungen ihm selber höchst unerwünscht sein mußten.

Empörend vollends ist die von Cochläus angegebene und gleichfalls höchst erfolgreiche Verdrehung eines Lutherwortes, woraus man folgern wollte, er sei mit den Türken im Bunde gewesen, ja er habe ihnen den Sieg gewünscht (32). Dabei hat Luther die berühmte ‚Heerpredigt wider den Türken' geschrieben, und in neuerer Zeit ist sogar wahrscheinlich gemacht worden, daß das Kampflied ‚Ein feste Burg' unter dem ‚alt bösen Feind' den — Türken versteht! Wahr ist vielmehr, daß Herzog Georg von Sachsen der Meinung war, der Türke könne nicht eher besiegt werden, als bis die Lutherische Ketzerei ausgerottet sei. Dieser Vorwurf der Türkenfreundschaft liest sich besonders eigenartig bei französischen Autoren, die offenbar vergessen haben, daß die größte Schwierigkeit des Kaisers in dem Türkenbündnis des Allerchristlichsten Königs Franz I. lag, mit dem andererseits der Papst wiederholt gegen den Kaiser im Bunde war.

Über dieser Reihe von entstellten Einzeltatsachen — wir haben nur diejenigen herausgehoben, die in der Literatur häufig wiederholt sind — schwebt nun des Cochläus ebensooft nachgebetetes Gesamturteil über Luther und seine Bewegung. Luther ist ein Ungeheuer an Hochmut, Neid, Geiz, Herrschsucht, List, Heuchelei, Possenreißerei und tierischer Sinnengier. Seine Lehre ist nichts als ein schmutziges Sammelbecken längst widerlegter Ketzereien. Er redet im niedrigsten Gassenton, er wälzt sich im Schmutz, er atmet den diabolischen Geist des Aufruhrs gegen jede Autorität und erregt die Leidenschaften des Pöbels.

Von einem solchen Menschen kann keine Reformation ausgehen, sondern nur eine ‚Pseudoreformation'. Auch dieser Ausdruck ist unendlich oft wiederholt worden, und noch Grisar gefällt sich in dem platten Wortspiel einer ‚Deformation'. *

---

* An sich enthält der herkömmliche Sprachgebrauch des Wortes ‚Reformation' eine logische Unstimmigkeit. Luther b e a b s i c h t i g t e eine Reformation der einen Kirche, und es geschah durchaus gegen seinen ursprünglichen Willen, daß daraus eine Kirchenspaltung wurde. Nachdem die Spaltung einmal eine Tatsache war, hatte der altgläubige Teil ohne Zweifel das Recht, die Bezeichnung des Hergangs als ‚Reformation' abzulehnen. Aber das berechtigte wiederum nicht zu solchen Beschimpfungen wie ‚Pseudoreformation' oder ‚Deformation', die denn auch Herte in seiner gewohnten Sorgfalt überall registriert hat.

Wenn die Protestanten, sagt Cochläus, von der ‚wunderbaren' Ausbreitung ihrer Bewegung reden, so ist es bei diesem ‚Wunder' nur allzu natürlich zugegangen: jeder Zügellosigkeit der Menge wurde geschmeichelt, jede Unbequemlichkeit der Religionsübung abgeschafft, der Begehrlichkeit der Fürsten wurde der Köder des Kirchenguts hingehalten. Der große Possenreißer und Marktschreier hätte wohl gern auch so etwas wie ein wirkliches Wunder produziert, aber beim Tode des jungen Wilhelm Nesen, der in der Elbe ertrunken war, half all sein Murmeln nichts. (Auch dieses Argument wiederholt sich ungemein oft in der Literatur, und man muß sich nur wundern, daß keinem dieser vielen Autoren das Mechanische einer solchen Auffassung aufgefallen ist.)

Überhaupt kann man sich, nach endlicher Durchwanderung dieser Flucht von Schreckenskammern, dieses Museums voll finsterer Haßgeburten, nicht genug darüber verwundern, wie genau der Schriftsteller Johann Cochläus sich auf seinen Vorteil verstanden hat. Es will etwas heißen, 400 Jahre lang so nachgeschrieben zu werden. Man kennt Cochläus erst, wenn man seine erstaunliche Wirkung kennt, und dies verdanken wir Adolf Herte nun auch. Aber welch ein trauriger Ruhm ist es, die s c h l e c h t e n Instinkte so zu treffen, wie dieser Haßprediger sie getroffen hat. Was er aus Luther machen wollte, das ist er selber: ein negativer Kopf. Und eine sehr trübe Betrachtung ist es, daß die schlechten Instinkte nirgends besser gedeihen als in der giftigen Atmosphäre des Religionshaders. Das hat die Aufklärung oft ausgesprochen, aber wahr bleibt es immer.

Um so eindrucksvoller und positiver ist der kräftige Schlußstrich, den Adolf Herte unter dieses 400jährige Unwesen gesetzt hat. Seine Cochläus-Arbeiten werden Epoche machen. Ohne Zweifel sind sie der wichtigste Beitrag, der von katholischer Seite bisher zum Konfessionsfrieden geleistet worden ist, wichtiger selbst als die Reformationsgeschichte von J. Lortz, die sich wegen ihrer irenischen Haltung ein so großes Ansehen erworben hat.

Vielleicht ist es nicht unnötig, kurz anzudeuten, daß Herte bei weniger urteilsfähigen Lesern sogar dem falschen Schein ausgesetzt sein könnte, als wolle er grundsätzlich Luther verteidigen. Herte ist ein zu gediegener Katholik und ein zu klarer Kopf, um nicht zu wissen, daß die Verteidigung Luthers, soweit sie nötig und möglich ist, Sache protestantischer Gelehrten zu bleiben hat. Da der Berichter Protestant ist, so hat er es für sein Recht gehalten, von sich aus bei einigen Nummern der obigen Aufzählung diese Aufgabe zu übernehmen, hoffentlich ohne damit katholischen Lesern gerechten Grund zur Unzufriedenheit zu geben.

Adolf Herte hat jedem einzelnen der Autoren, die in diesen drei Bänden besprochen werden, die gleiche Gerechtigkeit widerfahren lassen wie in seiner ersten Arbeit dem Cochläus selbst. Daß dabei das Gesamtbild so überaus düster ausfällt, ist ja nicht seine Einrichtung.

Aufgabe der protestantischen Forschung wäre es nun, umgekehrt die protestantischen Verzeichnungen des Katholizismus etwa von Flacius Illyricus ab durch die protestantische Literaturgeschichte zu verfolgen. Freilich gibt es auf der katholischen Seite keinen so handlichen Ansatzpunkt der Kritik, wie es Luther auf der protestantischen ist, und insofern wäre es schwierig, einer solchen Arbeit die nötige Plastik zu geben. Indessen gibt es ja bei jeder einzelnen Bemühung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte Gelegenheit übergenug, mit der Gerechtigkeit, der Ritterlichkeit, der Friedensliebe und dem Fleiß eines Adolf Herte in Wettbewerb zu treten. —

Die Aufgabe unseres Berichts wäre nicht vollständig erfüllt, wenn wir zum Schluß nicht wenigstens noch einen kurzen Blick auf die reichen l i t e r a r h i s t o r i s c h e n Ergebnisse der drei Bände geworfen hätten.

Es bedarf keines Wortes, daß der 2. Band der interessanteste ist. Er schildert die deutsche Literatur von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Wie Deutschland im 16. Jahrhundert die Wiege der Reformation gewesen war, so hat Deutschland auch die unbestrittene Führung auf dem Gebiet der Reformationsforschung, und vor allem haben sich ganz vorwiegend auf deutschem

Boden die neueren Veränderungen ereignet, von welchen nochmals ein so starker Einfluß auf das Verhältnis der Konfessionen ausgehen sollte.

Nach der Aufklärung, welche die ersten wirklichen und hocherfreulichen Ansätze zur Überwindung des Konfessionshasses gezeitigt hatte, freilich zumeist — wenn auch keineswegs überall — um den untragbaren Preis einer Verwässerung der christlichen Grundbegriffe, schien die große deutsche Romantik ein wahrhaft glückliches Zeitalter einzuleiten. Die Tiefe unserer christlichen Geschichtsphilosophie, die siegreichen historischen Methoden, die alle früheren Bemühungen um geschichtliche Erkenntnis so weit hinter sich lassen, das alles verdanken wir diesem heroischen Zeitalter. Herte verzeichnet außer dem im Eingang zitierten Wort des hl. Clemens Maria Hofbauer ebenso schöne Worte des großen Konvertiten Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg und vor allem Worte des herrlichen Joseph Görres. Das sind wahre Lichtpunkte in seinem so dunklen Gesamtgemälde.

Aber schon die auffallenden Konversionen im Kreise der Romantiker begannen auf der protestantischen Seite bald böses Blut zu machen. Man weiß, mit welcher verabredeten Mißachtung etwa der große Friedrich Schlegel eben um seiner Konversion willen von der zünftigen Literaturhistorie, die sich aus mehreren interessanten Gründen fast durchweg in protestantischen Händen befand, bis in die neuesten Zeiten hinein behandelt worden ist. Dieses wachsende protestantische Ressentiment explodierte in dem berühmten preußischen Kirchenstreit der dreißiger Jahre, der seine Hauptursache in der Mischehenfrage der neuerworbenen rheinisch-westfälischen Gebiete hatte. Schlesien und die ehemals polnischen Gebietsteile waren in der Zeit der Aufklärung preußisch geworden, und der Alte Fritz hatte sogar etwas darin gesucht, die katholischen Interessen mit genau der gleichen Gerechtigkeit oder Gleichgültigkeit zu behandeln wie die protestantischen. Jetzt war das anders, und besonders die Westfalen waren äußerst substantielle Gegner. Eine sehr festgefügte ultramontane Partei entstand, die Vorläuferin des späteren Zentrums. Der moderne preußische Staat machte seine ersten bitteren Erfahrungen, die so gar nicht zu der Hegelschen Staatsphilosophie passen wollten.

In den Feldzügen von 1866 und 1870 waren die katholischen Staaten Österreich, Bayern und Frankreich die Besiegten, und das Lutherdenkmal zu Worms wurde von beiden Seiten als ein protestantisches Siegesmonument empfunden, was es ja wohl im Grunde auch sein sollte. Der allmächtige Nationalliberalismus machte aus Luther eine Art von heroischem Urliberalen, eine der abstoßendsten Geschichtsfälschungen. Das Lutherjahr 1883 fiel schon mitten in den Kulturkampf und zeitigte unter zahllosen protestantischen Überheblichkeiten das alberne Lutherfestspiel von Herrig. Je eindeutiger Bismarck gegen das immer mächtiger werdende Zentrum unterlag, desto schärfer wurde das protestantische Ressentiment. Und zu guter Letzt kam noch um die Jahrhundertwende in Österreich die Los-von-Rom-Bewegung. Sie kam und ging wie eine fatale Mode. Daß aber die heiße Stichflamme des Konfessionshasses, die einem aus Denifles Lutherwerk entgegenschlägt, genau aus dieser Ecke kam, ist wohl wenigen seiner protestantischen Leser zum Bewußtsein gekommen.

Das waren die historischen Ursachen dafür, daß im 19. Jahrhundert das Kriegsbeil des Cochläus wieder ausgegraben und noch schärfer geschliffen wurde, natürlich nicht nur in Deutschland. Herte deutet diese Hintergründe nur ganz diskret an; aber man braucht sie, um etwa den auffallenden Unterschied zwischen dem Lutherbild des jungen und des alten Döllinger zu verstehen.

Man muß den Weg, der von Denifle zu Herte führt, selber als aktiver Teilnehmer an den Ereignissen miterlebt haben, um ganz zu ermessen, was für ein Wandel sich da in einem einzigen kurzen Menschenalter vollzogen hat — freilich durch welche Erschütterungen hindurch! In jener kaum mehr vorstellbaren Zeit waren die deutschen Katholiken und die deutschen Protestanten in der Tat fast zu zwei verschiedenen Völkern geworden, und zwar zu recht feindlichen. Insofern hat Herte ganz recht, in seiner Einleitung ein so starkes Gewicht auf die nationale Bedeutung seiner Arbeiten zu legen. Daß indessen der nationale Gesichtspunkt auf einem Gebiet wie dem unseren immerhin eine Sache mit

zwei Seiten ist, zeigt sich etwa an der gehässigen Bemerkung eines französischen Polemikers, daß es seit der Reformation auf deutschem Boden fast keine Heiligen mehr gebe . . .

Unnötig zu sagen, daß auch die beiden anderen Bände viel allgemeinhistorisch Interessantes enthalten, Oasen in den monotonen Sanddünen Cochläischer Bosheiten; aber da die Wüste so sehr groß ist, können ja auch der Oasen recht viele sein. Wir dürfen auf sie einen ganz flüchtigen Blick werfen.

Schon im 17. und 18. Jahrhundert (besonders zur Zeit der Reformationsfeiern) kam es wiederholt zu offiziellen Vorstellungen des *Corpus Evangelicorum* beim Reichstag wegen Gefährdung des Religionsfriedens durch besonders üble Pamphlete und auch zu Bücherverboten. — Es entbehrt nicht des Humors, selbst noch Männer wie Diderot und Voltaire von Cochläus abhängig zu sehen. — Zu Anfang des 18. Jahrhunderts wirkte in Spanien mit großem Segen der Benediktiner Hieronymus Feijoo y Montenegro. Wer kennt in Deutschland auch nur den Namen? Er fehlt sogar im Großen Herder. Und doch hat dieser Mann in Zustimmung und Tadel Urteile über Luther geäußert, die den Nagel auf den Kopf treffen und im Jahr 1944 geschrieben sein könnten. Der fremdartige Genius dieser Nation bringt immer wieder erstaunliche Köpfe hervor, von denen man nicht genug lernen kann. —

Somit hoffen wir eine für den gegenwärtigen Zweck ausreichende Vorstellung von diesem gewaltigen Ganzen vermittelt zu haben. Man steht von der Lektüre der drei Bände auf mit der Empfindung, daß die Atmosphäre der Reformationsforschung sich verändert hat. Daß die Lektüre besonders in den späteren Partien des ersten und im dritten Band streckenweise ein mühsames Geschäft ist, wurde bereits angedeutet. Aber wenigstens der Berichter hat bei dieser Mühe immer wieder das Gefühl eines zwar geringen, aber freudig geleisteten Dankes gehabt für die unendlich größere Mühe, welche der Verfasser selbst durch so viele Jahre auf sich geladen hat, selbstvergessen, nobel, rücksichtslos nur der großen Sache gewidmet.

Die pfarrgemeindliche Feier- und Festgestaltung im Kreislauf des Kirchenjahres[1]

Von Univ.-Prof. Dr. Linus Bopp

Feiern im religiös-kirchlichen Sinne heißt, sich von der Vielfalt, Unrast und Mühsal der Arbeit innerhalb der geschöpflichen, vorzüglich der stofflichen Welt zurückbegeben in das Reich des Seelischen und Geistigen, um sich zu versenken in Grund und Sinn, in Ursprung und Ziel des Geschöpflichen, in die Tiefe der Zeit und der Geschichte, in Ewigkeit und Gott; Feiern heißt also froh werden im Besitz jener Güter, aus denen der Mensch in Wahrheit lebt (Postc. des 6. Sonntags n. Ep.); Feiern heißt ja sich freuen[2], all das so, daß die Schau in Sinnbild und Wort, in Haltung und Handlung inmitten der Feier- und Festgenossen sich ausdrückt, so auch, daß das festliche Schauen das werktätige Schaffen wieder mit neuem Schwung und Geiste beseelt. Sofern das Feiern also eine Heimkehr ist zu Seele und Sinn, zu dem also, was den Menschen von den untermenschlichen Seinsgenossen unterscheidet und mit der Geisterwelt verbindet, erscheint es als noch menschlicher denn die Arbeit selbst. Ja so erscheint die Feier als etwas Göttliches, wie denn auch von Gott das Feiern am 7. Tage nach dem großen planvollen Weltschaffen als Wesensform seines Lebens ausgesagt wird. So muß nun der Kirche als der Hüterin des Ewigkeitssinnes der Menschen die rechte Feier eine Wesensangelegenheit sein. Ihr Jahr, das Kirchenjahr, erscheint denn in der Tat als d a s religiöse Feierjahr. Darüber zunächst einige Ausführungen!

---

[1] Vgl. zum Ganzen: A. Bang-Kaup, Die kirchl. Gemeindefeier als pastoral-theol. Problem, 1939, und J. A. Jungmann, Die liturgische Feier (1939); d e r s., Gewordene Liturgie (1941), S. 28—33.

[2] Chrys. de s. Pentec. h. 1, 2; MPG 49/50, 455.

1. Das Kirchenjahr als das religiöse Feierjahr. Zu den schwierigsten Fragen der Philosophie und Theologie gehören: Was ist die Zeit? Was ist die Ewigkeit? Wie verhalten sich Zeit und Ewigkeit zueinander? Schon die vorchristliche Zeit kam in tiefen Denkern zu zwei herrlichen Gedanken: einmal fand sie in der Zeit ein Nachbild der Ewigkeit, in der Ewigkeit das Urbild der Zeit (Philon im Anschluß an Platon) [3], sodann sah man in Gottes überzeitlichem oder ewigem Leben einen ewigen Feiertag [4]. Ja Gott schuf nach diesen Denkern auch das Menschenleben als eine Teilnahme an seinem ewigen Feiertag. Erst durch die Leidenschaften und Laster, durch Technik und Entnatürlichung sei der Feiertag des Lebens gewichen und der nüchterne Werk- und Alltag eingezogen. Aber noch ist das Menschenleben als ewiges Fest möglich: Während die Kyniker die Bedürfnislosigkeit der Kulturarmen oder auf die Kultur Verzichtenden als einen ewigen Feiertag preisen, auch wenn sie mit zerrissenem Mantel und dem Bettelsack verbunden sei, dachten die Stoiker an letzte Weisheit und Frömmigkeit, an sittliche und geistige Höhe, die Gott und seinem ewigen Feiertag annähert, freilich das Vorrecht nur weniger, ein gedanklicher Gegensatz, der förmlich zu einer Synthese aufruft, etwa im Sinne des hl. Chrysostomus: Gipfel der Bildung sei Einfalt mit Bewußtheit zusammen nach Engelsart [5], oder im Sinne eines Ad. Harnack, Bildung sei wiedergewonnene Naivität [6]. Ja das Ideal wäre nach den alten Philosophen die Rückführung des goldenen Zeitalters, wie es unter der Herrschaft des Kronos bestand, um so den Kreislauf des Lebens zu einem ewigen Fest zu machen, durch die Gewinnung aller für die Weisheit der Bedürfnislosigkeit nach Gottes Art. Es ist das Echo aus dieser Welt, wenn Philon an die Spitze der Feste den Feiertag „Alltag" setzt.

Man sieht neben den herrlichen Gedankengängen zugleich auch den großen Irrtum des Hellenismus, es ist jener von der Fähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung. Schon Cäsarius von Arles (gest. 542) hat diesen Irrwahn einmal stark herausgekehrt im Anschluß an den biblischen Bericht von Naaman dem Syrer, der aussätzig zu Elisäus kam, um von der Lepra geheilt zu werden [7]. Der wollte es nämlich zunächst verschmähen, im Jordan, dessen Fluten später durch Christus konsekriert wurden, sich zu baden, weil seine heimischen Flüsse viel gesünder seien. Aber an ihm mußte klar werden: die Lepra der Sünde sich zuziehen, das kann der Mensch aus eigener Kraft, aber nicht von ihr erlöst werden; es gibt keine Selbsterlösung von der Sünde, sondern nur eine solche durch die Gnade Christi.

Die christlichen Denker haben diese gedankliche Vorarbeit der vorchristlichen Philosophen aufgenommen und fortgeführt. Augustinus führt aus [8]: Im Hause Gottes herrscht ewiger Festtag, anfanglos, endlos. „Das immer gegenwärtige Antlitz Gottes ist Wonne ohne Ende." Auch wir könnten uns nach St. Augustin hinauferheben, und es dringe ein Klang von Himmelschören in unser Herz, wenn die Welt nicht allzu laut dazwischen lärme, und versetze es in hohe Wonne; aber freilich unser eigenes Schwergewicht ziehe uns immer wieder von der Höhe herab.

Dieser Gedanke der mystischen Erlebnisse in Form der Versenkung in Gott wird durch den hl. Johannes Chrysostomus sehr bedeutsam ergänzt, und zwar in liturgie-mystischer Hinsicht: Freudenfeste, führt er einmal aus [9], sind für den Christen z. B. Epiphanie, Ostern, Pfingsten. Aber das Festgeheimnis, das jeweils froh macht, ist uns immerdar gegenwärtig: darum kann für uns immerdar Epiphanie, immerdar Ostern, immerdar Pfingsten sein. Der Apostel bestätige das durch seine Bemerkung 1 Kor 5, 8, allerdings deute er hier auch an, welches die Voraussetzung sei, nämlich ein reines, heiliges Gewissen. „Nicht die Zeit, sondern das Gewissen bedingt den Feiertag." „Denn der Feiertag ist nichts anderes als

[3] Vgl. G. Kittel, Theol. Wörterb. z. N. T. I (1933) 198.
[4] Vgl. J. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung (1932), S. 104 ff.; 142 ff.
[5] In Mt. h. 62, 4, MPG 57/58, 601.
[6] Die Reichsschulkonferenz, Amtl. Ber. (1921), S. 525.
[7] Sermo 129, 4; ed. Morin 1, 1, 510.
[8] Enarr. in ps. 41, 9 f; MPL 36/37, 470.
[9] De s. Pentec. n. 1; MPG 49/50, 454.

Freude." Die immerfließende Quelle der Freude aber ist das lichte Gewissen. „Wer also ein gutes Gewissen hat . . ., kann ein immerwährendes Fest feiern [10]." Zum klaren Gewissen, das kein finsterer Tag verdunkelt, so wenig ein dunkles Gewissen durch einen strahlenden Festtag erhellt wird [11], tritt das Bewußtsein von der Fülle der Gnadengaben Gottes, das Bewußtsein vor allem, daß Gottes Sohn meinetwegen Mensch wurde, meinetwegen den Erlösungstod auf sich nahm und mich zum Reich berufen hat [12].

Im Grunde genommen ist es also die Liturgie im Laufe des heiligen Jahres, die für den echten Christen die Idee des ewigen Feiertages verwirklicht und dabei den Meltau des Einerlei-Erlebnisses auf geradezu geniale Weise fernhält. Denn sie läßt durch den verhältnismäßig niedrigen und engen Torbogen eines natürlichen Jahres die ganze Heilszeit mit den Mysterien des Heilandslebens in der königlichen Mitte in Form von Gedächtnisfeiern hindurchziehen. Das Kirchenjahr kann gleichsam mit dem Dichter in stolzem Selbstbewußtsein jubeln:

„Der Torweg bin ich nur, und schmucklos ist mein Bogen,
allein es ist in königlichem Zug
die ganze Welt durch mich hindurchgezogen.
Und ich war hoch genug." (Br. Frank.)

Die Kirchenjahrsfeiern sind so geartet, daß die zeitlichen Gefäße wirklich die Gaben der anderen Welt aufnehmen; wir kosten ja schon die künftigen Güter (Hebr 6, 5). Gewaltig ragt die Ewigkeit in die Zeit herein, gewaltig bricht die Zeit in die Ewigkeit hindurch. Und der Grenzstein, wo sich Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott immer wieder begegnen, ist der Altar [13].

So sollte eigentlich die feiernde Gemeinde keine weiteren religiösen Festlichkeiten brauchen, um ihre Glieder besinnlich, tief, reich, froh, glücklich zu machen. Der Perlenkranz der Kirchenjahrfeste sollte genügen.

Nun verbinden wir ja in der Tat mit Festen und Feiern auch erzieherische Zwecke. Ja, Feste sind die besten Mittel der Lehre, wie ja die liturgische Feier und das liturgische Gesetz vom Altertum an auch als Glaubensregel und Glaubensschule beachtet wurde. So meinte denn schon Thomas von Aquin, die *minores* seien nur gehalten, mit entwickeltem Glaubensbewußtsein die Wahrheiten vom einen und dreieinigen Gott, von der Menschwerdung, dem Erlösertod und der Auferstehung Christi und anderes Derartiges zu umfassen, „das die Kirche in Festen begeht" *(de quibus Ecclesia festa facit)* [14]. So ist denn in der Tat das Kirchenjahr mit seinen Festen auch die sicherste und erfolgreichste Glaubensschule. Das ist ein Gesichtspunkt, den die Kirche bei den geschichtlich notwendig gewordenen Reduktionen von *festa fori* beachten mußte.

Das festliche Schauen regt zum gesteigerten Schaffen an. Und die Kirchenjahresfeiern haben nun das Wertvolle, daß sie regelmäßig über den Kirchenraum hinausweisen in den weltlichen Raum, vom Sonn- und Feiertag schon hineinblicken in den Werktag und die Werkwoche. Gottesdienst und Heilsdienst verbinden sich unlöslich. Das liturgische Erheben der Hand beim Opfer setzt sich im arbeitsmäßigen Erheben der Hände fort [15].

So muß also unter allen Umständen das liturgische Jahr den Rahmen der christlichen Gemeindefeiern und -feste schlechthin darstellen. Darum lautet die allererste Forderung: Feiert das Kirchenjahr sinngemäß, eindrucksam und ausdrucksvoll, schön der Form und wahr dem Geiste nach, und ihr habt einen Perlenkranz von gehaltvollen Feiern und Festen, ja in demselben den Widerschein und den Widerhall des ewigen Feiertages im Himmel.

---

[10] Ebd. n. 2 u. 6; MPG 49/50, 455, 463.
[11] In Kal. n. 2 ff.; MPG 47/48, 955 f.
[12] In ep. 1 ad Cor. h. 15, 3; MPG 61, 125.
[13] A. A. Zinn, Umgang mit der Bibel, in: Buch der Christenheit, hrsg. von K. Ihlenfeld (1939), S. 339.
[14] De verit. qu. 14 a. 11 R vor ad 1. Turiner Ausg. (1931), S. 30.
[15] Vgl. Origenes bei H. U. v. Balthasar, Geist und Feuer (1938), S. 435 nr 820.

Dieses grundsätzliche Selbstgenügen des heiligen Jahres hinsichtlich der Feier-Ökonomie wird noch klarer, wenn wir schärfer auf das Wesen der liturgischen Feier achten.

2. Das Wesen der liturgischen Feier und des liturgischen Feierjahres in tieferer Betrachtung

Die liturgische Feier unserer Kirche folgt dem allgemeinen Feiergesetz, daß man nicht leicht abstrakte Dinge zum Gegenstand von Feiern macht. Es sind in der Regel geschichtliche Ereignisse, die zum Gegenstand der Feier werden. Die katholische Kirche, so betont einmal Alban Stolz in den hinterlassenen Manuskripten seiner Liturgik, begeht nicht ein Fest der Gottesliebe, aber Weihnachten, kein Fest der Unschuld, aber Feste Reingebliebener.

Nun kann man dagegen einwenden, daß doch die zahlreichen Feste vor- und außerchristlicher Religionen letztlich Naturvorgänge zum Gegenstand haben, die immer wiederkehren. Das ist so. Aber man wird sofort wahrnehmen, wie die betreffenden Gemeinschaften alsbald die gefeierten Dinge personifizieren, mythologisieren, in den Naturvorgängen die Wiederkehr oder doch den Reflex eines Geschichtlichen zu sehen glauben. Noch eines kann man einwenden: Es feiert doch die Kirche gar festlich den Empfang eines heiligen Sakramentes, also etwa der Taufe, der Erstkommunion, der Priesterweihe, des Ehesakramentes oder eines Sakramentale, etwa der Jungfrauenkonsekration. Aber eben dieses Sakrament oder Sakramentale bringt nun mit einem Geschichtlichen in wunderbare Verbindung: ein historisches Faktum begegnet uns wieder im liturgischen Mysterium [16].

Und so kommen wir nun zur Unterscheidung der liturgischen Feier von sonstigen festlichen Begehungen. Die liturgische Feier unterscheidet sich grundwesentlich von anderen geschichtlichen Begehungen. Wenn wir sonst einen Gedenktag feiern, so lassen wir mittels alter Dokumente und sonstiger Überreste aus verklungenen Tagen ein längst vergangenes Ereignis oder eine längst verschwundene Gestalt in unserer Erinnerung wiedererstehen; vielleicht tritt in Bild oder Handlung, also im letzteren Falle dramatisch, Person und Ereignis sichtbar vor unsere Sinne hin. Aber das Ereignis, die Person wird dadurch nicht wieder gegenwärtig. Die Geschichte hat sie weggeführt und begraben, und nur in Nachwirkungen können sie sich noch vernehmbar machen. Diese Gestalten und Geschehnisse erfahren nur eine scheinbare Auferstehung. Anders bei der liturgischen Feier. Sie führt gleichsam aus der Vergangenheit heraus und schafft Gegenwart. „Die Heilige Geschichte wird Gebet" (d. h. zu liturgischer Wirklichkeit), „Gebet wird Geschichte" (d. h. die liturgische Wirklichkeit führt zu Geschichte bildender Wirksamkeit), wie vor hundert Jahren einmal ein ungenannter Konvertit sich äußerte [17].

Das Ereignis, von dem wir ausgehen müssen, das die Großtat der Heilsgeschichte darstellt und das in einer gewissen Gegenwärtigkeit immer wiederkehrt, bis der Herr wiederkommt, ist das große Opfer von Golgotha. Wir begegnen nicht bloß der Heilsgabe daraus, sondern der Heilstat selber bei jeder heiligen Messe, oder diese Heilstat begegnet uns in unserem Raume, in unserer Stunde, in unserer Gemeinschaft. So geheimnisreich und dunkel für unseren endlichen Geist der Sachverhalt sein mag, sicher ist, daß hier ein einmaliges Ereignis, äußerlich gesehen, vergänglich und vergangen, jedem Raum und jeder Zeit und jeder Menschengemeinschaft, die über einen Weihepriester verfügt, zugänglich wird. Das ergibt sich aus den Einsetzungsworten des Herrn und aus dem klaren Ausspruch des Konzils von Trient (Denz. 938 ff.). Es muß also einen gewissen geheimnisvollen Fortbestand haben, so daß die Menschen späterer Zeiten ihm nahen oder es ihnen nahen kann. Das ist kurz gesagt das Wesen des Mysteriums.

---

[16] Vgl. Cäsarius von Arles, Sermo 190, 12, ed. Morin 1, 2, 735.
[17] In „Historisch-polit. Blätter" 1 (1838), S. 522.

Mitgegenwärtig mit diesem Hauptgeheimnis werden aber irgendwie auch, obschon nicht auf die gleiche Weise wie das Golgothaopfer, die übrigen Heilsgeheimnisse des Heilandslebens bei der Eucharistiefeier. Sie wurden in der mit der wandellosen Gottheit vereinten Seele Christi irgendwie aus Ereignissen zu Zuständen, aus Erlebnissen zu Haltungen; auch sie erhielten eine gewisse Standhaftigkeit oder Gestalthaftigkeit zu einer gewissen Unvergänglichkeit, wie die Wundmale Christi seinem verklärten Leibe für immer anhaften dürfen [18]. Worin besteht diese Mitgegenwart? Während das Todesopfer Christi selber uns zugänglich wird, ist es bei diesen sekundären Geheimnissen wohl also: Die Urgesinnung, mit der Christus diese Geheimnisse verwirklichte, die Gnadenwirklichkeit, die er damit verband, die Willigkeit, sie an den Gliedern und Gliedschaften seines geistigen Leibes zu erneuern, verharren unveränderlich in seiner Seele und werden uns durch seine eucharistische Gegenwart zugänglich.

Solche Mitgeheimnisse des Heilandslebens, die die Voraussetzung und Anbahnung jenes Hauptgeheimnisses des Opfertodes oder aber Auswirkung und Vollendung desselben darstellen, sind: Christi Menschwerdung, Geburt, Beschneidung, Selbstoffenbarung an die Weisen, die Darstellung im Tempel, die Flucht nach Ägypten, die Selbstenthüllung des Zwölfjährigen, Christi verborgenes Leben in Nazareth, die Taufe im Jordan, das Fasten in der Wüste, das Ringen mit Satan, Christi Wunder, seine Lehre, seine Stiftung der Kirche, die Einsetzung der heiligen Sakramente; nach seiner Passion: die Auferstehung, Himmelfahrt, Geistessendung.

Irgendwie mitgegenwärtig werden aber auch mit dem Haupte die verklärten Glieder seines geistigen Leibes. Ihr Leben, Leiden, Opfern, Sterben, ihr ganzer übernatürlicher Lebensertrag, ihr ganzes Lebensopfer taucht gleichsam im Opfer Jesu Christi mit auf. In ihm, dem Haupt, ist es gleichsam verewigt worden, und es ist weiter wirksam: „Geschichte wird Gebet, Gebet Geschichte."

Wollen wir eine Begriffsbestimmung des Mysteriums, so können wir vielleicht sagen: Mysterium in dem besprochenen Sinn ist eine Geheimnisfeier, in welche das zu begehende Heilsereignis entweder selber, also nicht bloß in seiner Wirksamkeit, sondern auch in dem oben beschriebenen Sinn einer Zugänglichmachung eingeht, weil es, obschon an sich der geschichtlichen Ebene angehörig, irgendwie auf eine übergeschichtliche Ebene entrückt erscheint, wo oder von wo es der Feiergemeinschaft jeden Raumes und jeder Zeit, die über Träger des Weihepriestertums verfügt, zugänglich wird oder doch in dem Urheber und Träger, in der Urgesinnung und Gnadenwirklichkeit mittels des eucharistischen Geheimnisses miteingeht in die Gedächtnishandlung. Das Wort von der übergeschichtlichen Ebene ist natürlich nur eine Hilfsvorstellung für ein unvorstellbares Geheimnis.

Die Kirche nun breitet dieses Hauptgeheimnis und die Nebengeheimnisse, die in der Eucharistiefeier im oben genannten Sinne mitgegenwärtig gesetzt werden, über das Naturjahr hin aus, zweifellos dabei von der Hand des Heiligen Geistes geleitet. Und wir dürfen annehmen, daß unserer irdischen Kirchenjahrzeit-Feier jeweils eine besondere Zukehr der übernatürlichen Wirklichkeit vom Himmel her entspricht. So entsteht also das Kirchenjahr als ein Kranz von Mysterien-Feiern, bei denen mit dem Hauptmysterium ein weiteres Heilsmysterium mitgegenwärtig wird, so daß wir in es eingehen und es an uns neu verkörpern können.

Das große Ziel ist dabei, daß Christus in uns Gestalt gewinne (Gal 4, 19), daß Christus sich in jedem einzelnen Glied seines geistigen Leibes gleichsam neu

[18] Vgl. Die Lehre Bérulles von den *états de Jésus* bei Cl. Taveau, Le Cardinal de Bérulle (Paris 1933), S. 150 ff.; ferner H. Bremond, Histoire littér. du sentiment relig. III (1921), S. 52 ff.

verkörpere in der Ganzheit seines Lebens, aber zugleich wohl auch in irgendeinem seiner Mysterien sich besonders verkörpere an jedem einzelnen Glied, jeder einzelnen Gliedschaft, jedem einzelnen Volk, jeder einzelnen Zeit. Damit wird aber erreicht, daß jederzeit die Kirche den ganzen Christus darstellt und daß alle Zeiten zusammen in der Kirche den ganzen Christus in noch größerer Herrlichkeit zur Darstellung bringen.

Beachtlich ist dabei, daß das Kirchenjahr sich unlöslich mit dem natürlichen Jahr verschlingt, so daß die Bedürfnisse und Gewinne, die in den Feiern der alten Naturkulte lagen, im christlichen Feierjahr mitbefriedigt bzw. miterzielt werden. Jene Feste, welche die zwei Hochfestkreise des Jahres beseelen, sind nämlich mit ganz bedeutsamen Terminen des Sonnenjahres verbunden, nämlich der Wintersonnenwende (Weihnachten und Epiphanie) und der Tag-und-Nacht-Gleiche. Sie aber bestimmen jeweils weithin das Grundgerüste der unbeweglichen und beweglichen Feste.

3. Das Wesen der paraliturgischen Feier. Die paraliturgische Feier stößt zur liturgischen hinzu, ohne das Mysterium in dem behandelten Sinn als ihre Seele zu besitzen. Sie ist Dienerin der Mysteriumsfeier. Darum darf sie dieser nah sein, mit ihr erscheinen, darf sich auch ihrer Form anpassen. Sie hat also eine gewisse Formverwandtschaft mit der Mysteriumsfeier. Sie wird darum wie die liturgische im heiligen Raum abgehalten, ohne daß aber der Raum entscheidend wäre — er ist es weder für die liturgische noch für die paraliturgische Feier —, sie schließt sich an liturgische Zeiten an, sie formt sich dem liturgischen Stil an.

Im übrigen hat sie Ergänzungs- und Angleichsfunktion. Sie will auf die Liturgie vorbereiten, dieselbe begleiten und so ehren, oder auch dieselbe auswerten. Sie will also mithelfen, den Sinn der liturgischen Feier aufscheinen zu lassen, deren Schätze an göttlicher Wahrheit, Gnade und edler gottgeweihter Gesinnung auszubreiten.

Die paraliturgische Feier kann darum auch eine kürzere liturgische Feier umrahmen und einschließen, wie der Ring den Edelstein, wie der Rahmen das Bild (etwa eine kirchliche Erntedankfeier eine kurze Früchte-Segnung, eine kirchliche Jugend- oder Kinderweihe die entsprechende kurze Segnung).

Die liturgische Feier ist im ganzen und umfassend genommen heilsnotwendig, die paraliturgische ist höchst zweckmäßig oder auch in einem gewissen Grade notwendig, wenn auch nicht heilsnotwendig. Es ist nämlich manches oder gar vieles von unserer Liturgie nicht mehr ohne weiteres eingängig, und es wird nicht mehr ohne weiteres in dem rechten Ausmaß ausgewertet. Auch der Berufs-Liturge, also der Priester, lernt in der Liturgie nie aus, so tief ist sie. Glücklich jener, der am Ende seines priesterlichen Lebens und Wirkens, wenn seiner Hand der Kelch entsinkt, mit gutem Gewissen sagen kann: In dem unermeßlich tiefen Buch der Liturgie kann ich ein wenig lesen. Entscheidend ist dabei nicht etwa die Schwierigkeit der lateinischen Sprache. Das allermeiste der Liturgie ist in der Volkssprache zugänglich. Es ist vielmehr so: Die Liturgie ist bis zu einem Grade fertig gewesen, als sie bei dem deutschen Volk anlangte. Ihr Ursprung und ihre Entwicklungsformen gehen auf andere Kulturkreise und andere Volkstümer zurück. Gewiß, vieles ist weder syrisch noch griechisch noch lateinisch noch romanisch noch deutsch, sondern allgemein-menschlich, wie z. B. die natürlichen Symbole der Kniebeugung, der Handauflegung, der Handwaschung, der Gabendarreichung, des Kusses, der Umarmung, der Aschenauflegung. So durfte auch das deutsche Volk die Liturgie in seine Hand nehmen und abwägen. Es durfte reichlich Eigengut hinzufügen. So vor allem im Pontificale (vgl. das Schrifttum von I. Herwegen, H. Dausend, Joh. van Acken). Das deutsche Volk hat viele heilige Feste gebracht, Andachtsformen gefördert, Hymnen und Sequenzen beigesteuert. Gleichwohl mochte von Anfang an das Bedürfnis nach paraliturgischer Ergänzung in Form von Sitte und Brauch, muttersprachlichem Lied und Gebet, festlichen Spielen und Feiern auftreten.

Ohne diese Ergänzungs- und Ausgleichsleistung paraliturgischer Art bestand die Gefahr eines religiösen Doppellebens, also einer gewissen anziehungs-

schwachen offiziellen Kirchlichkeit und eines wirklichkeitsnähern, aber kirchenfremden, vielleicht gar heidnischen religiösen Privatlebens apokrypher Form. Eine solche Gefahr ist nicht etwa bloß erdacht; die alten Kirchengesetze, die alten Predigtwerke und Buß-Bücher sprechen eine beredte Sprache in dieser Hinsicht.

Die Romanen werden, das möchte man von vornherein vermuten, dieses Ausgleichsbedürfnis nicht so stark verspürt haben, weil sie sich der Liturgie sprachlich und inhaltlich verwandter fühlten. Die Wirklichkeit scheint dieser Annahme zu entsprechen. Denn das katholische deutsche Kirchenlied hat offenbar viel früher eine hohe Blütezeit erlebt als das romanische. Zeuge dafür ist kein Geringerer als St. Bernhard von Clairvaux. Als er den Kreuzzug predigend den Oberrhein entlang zog bis hinauf nach Konstanz, vernahm er überall mit Staunen und Bewunderung das muttersprachliche Kirchenlied, wie er nachher in einem Brief an den Bischof Hermann von Konstanz bezeugte: „Wie deine deutschen Volksgenossen hat kein Volk der romanischen Zunge seine eigenen Lieder [19]."

Es sei nochmals ausdrücklich betont: Wir haben kein Recht, von Volksfremdheit unserer katholischen Liturgie zu sprechen, aber es sind vielerlei Grade der Volksverbundenheit denkbar. Und die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Volkstümer legt geradezu eine einheitliche Liturgie mit volkstümlichen Ergänzungs- und Ausgleichs-Einrichtungen nahe, welch letztere in verschiedenem Grade eine Pflege erfahren müssen nach Maßgabe der leichteren oder schwereren Zugänglichkeit der offiziellen liturgischen Feiern für das in Frage stehende Volkstum. Man darf also die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der paraliturgischen Feiern nicht unter- und nicht überschätzen. Sie sind nicht das Letzte und Heiligste, sie sind nicht heilsnotwendig, aber, wie die Dinge liegen, eine verhältnismäßig notwendige Bedingung für die Verwirklichung des liturgischen Gottes- und Heilsdienstes im Geiste und in der Wahrheit.

Man kann paraliturgische Feiern bescheidenen Stils und solche gehobenen Stils unterscheiden. Die Andachten von Hohenlind, die Abendgebete der Pfarrgemeinde von O. Breiter, Herder 1938, die heilige Stunde von K. Sommer 1939, eine deutsche Brevierhore können öfters den liturgischen Gemeindefeiern im Laufe des Kirchenjahres eingebaut werden; sie gehören der ersteren Gruppe an und bedürfen nicht großer Vorbereitung und Vorübung. Die paraliturgischen Feiern gehobenen Stils tragen von vornherein den Charakter der Seltenheit an sich, schon deshalb, weil sie größerer Vorbereitung bedürfen.

4. Das gegenseitige Verhältnis von liturgischer und paraliturgischer Feier in schärferer Erfassung

Es empfiehlt sich, aus dem Gesagten die Folgerungen ausdrücklich herauszustellen, die sich hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses von liturgischer und paraliturgischer Feier ergeben.

Die liturgische Feier enthält göttliche oder doch kirchliche Stiftungen. Göttlicher Stiftung sind die Eucharistie als Opfer, die heiligen Sakramente sowie die Fähigkeit der Kirche zur Schaffung von Sakramentalien. Kirchlicher Stiftung sind die Sakramentalien und das Chorgebet. Die paraliturgische Feier aber ist weder göttlicher noch kirchlicher Stiftung, sondern menschlich-fromme Einrichtung. Daraus folgt für die Rangordnung: die liturgische Feier muß die Königin sein, der paraliturgischen Feier kann nur eine dienende Leistungsaufgabe zuerkannt werden. Die liturgische Feier bedeutet im tiefsten Gehalt Heils-Notwendigkeit, die paraliturgische dagegen nur Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit.

Wenn darum der alttestamentliche Fromme in der Verbannung beteuernd, ja unter Selbstverfluchung sang: „Vergäß' ich dein, Jerusalem, so verdorre meine Rechte! Die Zunge klebe mir am Gaumen, wenn je ich dein nicht mehr gedächte: wenn nicht Jerusalem mir wäre die höchste meiner Freuden" (Ps 136, 5 f.), so muß der Christ die liturgische Feier zur ersten seiner religiösen Freuden machen. „Zuerst" bedeutet natürlich nicht das Zeitlich-Erste — das kann vielleicht die para-

[19] Bei Kl. Blume, Unsere liturgischen Lieder (1932), S. 9.

liturgische Feier eines Festtages sein —, aber logisch und axiologisch an erster Stelle stehen. Natürlich legt sich die durchaus berechtigte Unterscheidung einer mehr affektfreien und mehr affekthaften Schätzung nahe. Eine paraliturgische Feier wird schon wegen des Außergewöhnlichen, das ihr anhaftet, in der Regel affektstärker, erlebnismächtiger wirken können als etwa eine Still-Messe, die in der mehr affektfreien Wertschätzung doch zuoberst stehen mag und muß. Es darf also selbst das letzte Gemeindeglied nicht zu der Meinung kommen, eine glanzvolle Gemeindefeier am Abend stehe über der schlichten Frühmesse, so wie ihm auch klar sein muß, daß die prunkvollste Fronleichnamsprozession hinter der schlichtesten Eucharistiefeier steht. Der Seelsorger muß also hier erzieherisch wirken.

Das Verhältnis von Königtum und Diensttum zwischen liturgischer und paraliturgischer Feier muß dazu mahnen, nicht liturgiefremde Dinge zum Gegenstand paraliturgischer Feiern zu machen, vielmehr diese geradlinig und folgerichtig, organisch und natürlich aus dem gefeierten Mysterium herauswachsen zu lassen, so wie der Pflanzenstengel und die Pflanzenblüte und -frucht organisch aus dem Wurzelstock herauswachsen. Die artgemäße Frucht des Obstbaumes sei Symbol, nicht das artfremde Angebinde des Christbaumes.

Freilich darf man bei Anwendung dieses Grundsatzes nicht engherzig sein. Die Liturgie weist stets in ihrer Gedankenführung eine solche Spannungsweite auf, daß unschwer z. B. paraliturgische Erntedankfeiern zusammen mit denen der Volksgemeinschaft auch außerhalb der natürlichen Orte, wo sie angebracht waren, nämlich Herbst-Quatember oder Mariä Himmelfahrt, an herbstlichen Sonntagen sich sinnvoll einschieben. Ähnlich ist es mit kirchlichen Eröffnungsfeiern des Religionsunterrichts oder der Kinder-Seelsorgestunde etwa im Herbst. Hier können ja zudem eigentliche liturgische Elemente, die nicht termingebunden sind, eingebaut werden und so der ganzen Feier eine liturgische Ausrichtung geben.

5. Die fruchtbaren Ansatzpunkte für paraliturgische Gemeindefeiern im Laufe des Kirchenjahres

Naturgemäß schaut der Veranstalter paraliturgischer Feiern sofort auf die vorhandenen literarischen Angebote. Aber andererseits müssen sich die Angebote auch wieder richten nach den Anforderungen. So kann die Frage theoretischer Überlegung nicht zunächst lauten: Was haben wir?, sondern: Was brauchen wir, was sollten wir haben?

Vier Gesichtspunkte scheinen nun den Anbau paraliturgischer Feiern an die liturgischen Feiern nahezulegen: a) die Rücksicht auf das zu begehende Mysterium, b) die Rücksicht auf geschichtlich gewordene Lücken, c) die Rücksicht auf naturhafte Bedürfnisse der Feiergemeinde, d) die Rücksicht auf besondere allgemeine oder örtliche seelsorgerische Notwendigkeiten.

ad a. Die im Laufe des Kirchenjahres feierlich zu begehenden Mysterien sind alle für den Gottes- und Heilsdienst bedeutsam und fruchtbar. Sie alle würden es an sich verdienen, dem Leben der Gemeinde in Gestalt paraliturgischer Feiern nähergebracht zu werden. Aber in Form der gehobenen paraliturgischen Feier geht das in einem Jahr ganz und gar nicht. Darum muß man eine Auswahl vornehmen. Idealerweise sollten aber alle diese Mysterien im Laufe der Jahre, und zwar auf nicht zu lange Jahre hin zerstreut, an die Reihe kommen. Welche Mysterien nun in einem bestimmten Feierjahr durch paraliturgische Feiern zu ehren und besonders mit der Gemeindeseele zu verbinden sind, das deuten die folgenden Gesichtspunkte an.

ad b. Manche Mysterienfeiern des Kirchenjahres sind nämlich durch geschichtliche Entwicklung eigenartig arm geworden an liturgischem Eigengut und rufen förmlich nach mehr Feierlichkeit und Erlebnisglut; denn sonst droht ihnen die Gefahr, daß ihr Ansehen und ihre Lebenskraft schwindet, daß sie durch weltliche Feiern, die mehr Erlebnis verheißen, verdrängt werden. Denn die Volksseele hat wie die Luft einen *horror vacui*. Das gilt nun sogar vom Fest der Feste, dem Hochfest Ostern, der Mutter aller Feste.

Die überaus reiche Karsamstags-Liturgie gehörte dem Osterfeste an. Der liturgisch ärmste Tag war der Karsamstag, und er ist in den Besitz des größten Reichtums gelangt. Das Osterfest ist so verhältnismäßig arm geworden. Solche Lücken sind auch entstanden durch das Ausscheiden der Laien beim Chorgebet und durch die Privatisierung des Chorgebetes zum Breviergebet beim Weltklerus. Ferner hatte die Vorzeit viel mehr liturgische Prozessionsentfaltungen, so an jedem Sonntag nach der Wasserweihe und die ganze Osteroktav hindurch anläßlich der Vesper in Gestalt der Prozessionen *ad fontes*, die nicht bloß zu Rom, sondern auch in unsern deutschen Taufkirchen veranstaltet wurden. Ausgeschieden sind ferner vielerlei Sakramentalien, die früher an den Festtagen in Übung waren; nur weniges ist übrig geblieben, und das Wenige berührt nur eine Auslese der Gemeinde. Auch das Wallfahrtswesen ist stark zurückgegangen zugunsten der weltlichen Ausflüge und Wanderungen und Reisen. Fast ist man versucht zu sagen: im gleichen Maße, als die Verkehrsmittel und -möglichkeiten sich gesteigert haben, haben die Wallfahrten eine Einschränkung erfahren. Wenig Anziehungskraft besitzen die Nachmittagsandachten. Verschwunden ist das reich ausgebaute sakrale Spielwesen früherer Jahrhunderte in Gestalt der Mysterien-, Mirakel- und Moralitätsspiele, die noch in der Barockzeit eine hohe Blüte und eine ungeheure Wirkung besaßen.

ad c. Der Mensch bleibt d e r N a t u r v e r h a f t e t. Allzu große Entfernung und Entfremdung von ihr ist gefahrvoll. Naturfremdheit dürfte auch Liturgiefremdheit bedeuten. Wie denn der natürliche, echte Mensch leichter religiös ist und die Religion stets zu Natürlichkeit und Echtheit drängt, wenn sie selber wahrhaft und echt ist. Man kann diese Natürlichkeit und Naturverbundenheit wohl nicht stark genug betonen. Gott selber spricht zu Moses: „Machst aber du aus Steinen einen Altar mir, dann sollst du ihn nicht aus behauenen Steinen bauen! Denn du entweihst sie, schwingst du dein Eisen über sie" (Ex 20, 25). Noch heute muß die Altarplatte und müssen die Träger des Altars aus Naturstein hergestellt sein, ein Symbol für die innere Verwandtschaft von Religion und Natur. Die Gegenwart empfindet das Bedürfnis nach einer besinnlichen innigen Naturversenkung und -betrachtung als Ausgleich zur schärfsten Naturbeobachtung und gesteigertsten Naturforschung hin besonders stark.

Es bedeutet ein hohes Glück, daß das kirchliche Feierjahr durch Verbindung mit dem Naturjahr und Verflechtung mit ihm vor allem an den Hochfesten geradezu z w i n g t, die Natur mitzubeachten und zu pflegen.

Was an Kräften in S i t t e und B r a u c h t u m je lebendig war oder es noch ist, kann aus vielen Artikeln des großen Werkes von Bächtold-Stäubli: „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens" ersehen werden.

ad d. Schnellebige Zeiten werden immer neue s e e l s o r g e r i s c h e F r a g e n aufwerfen und neue G e m e i n d e b e d ü r f n i s s e zum Erwachen bringen. Sie können ganze kirchliche Provinzen angehen oder aber auch nur die einzelne Pfarrei berühren. Dazu kommen i m m e r w i e d e r k e h r e n d e l o k a l e A n l i e g e n, wie Diözesan-, Gemeinde- und Kirchen-Patrozinien. K a s u a l i e n freudiger nud noch mehr schmerzlicher Art bedingen Gedenkfeiern.

6. G r u n d s ä t z e d e r s t o f f l i c h e n A u s w a h l n ä h e r h i n

Die paraliturgischen Feiern höheren Stiles müssen zunächst hinsichtlich der Zahl e i n g e s c h r ä n k t sein. Zuviel derartige Feiern würden auf Kosten des Wertes gehen, weil keine hinreichende Vorbereitung möglich wäre, auch auf Kosten der Erlebnisstärke und Anziehungskraft. Zu oft Vorkommendes zieht nicht mehr. Es würde auch das Erlebnisorgan zu rasch verbraucht und abgestumpft werden. Hier gilt auf seelischem Gebiet, was der h l. A m b r o s i u s so treffend zur fastenden Judith ausführte: „Selbst die Mahlzeit wird durch das Fasten viel angenehmer. Nach einer Zeit des Hungers schmeckt das Essen doch viel besser. Wenn man zu oft ißt, dann wird es einem zum Ekel, und wenn die Mahlzeit zu lange dauert, dann verliert sie ihren Reiz. Eine Würze der Speise also ist das

Fasten; je größer der Hunger, desto besser schmeckt das Essen" (6. Mettenlesung vom 4. September-Sonntag).

Diese wenigen paraliturgischen Feiern gehobenen Stils werden möglichst miteinander in einem inneren Zusammenhang stehen müssen. Sie würden vorbildlicherweise ein größeres Ganzes ausmachen, so daß das ganze Feierjahr von daher eine gewisse Prägung erhielte. Das wird sich nicht immer ganz ermöglichen lassen. Denn gelegentlich befiehlt oder greift die höhere Kirchenbehörde solche Feiern auf im Hinblick auf anregende, umfassende Anlässe und Ziele, die die einzelne Pfarrgemeinde bei Aufstellung des Jahresplanes noch nicht berücksichtigen konnte.

Die Pläne einer Gruppe von Jahren sollten darum auch wiederum ein umfassendes Ganzes ausmachen und so auch einer Jahresgruppe die Schönheit und den Wert der Sonderprägung verleihen. Man erinnere sich daran, wie Alt-Israel durch das Sabbatjahr und das Jubeljahr großen Zeiträumen eine religiöse Spannung mitteilte, die bei der Annäherung des besonderen Feiertermines zu einer Hochspannung werden mußte. Freilich gilt bei all unseren Plänen stets die *condicio Jacobaea* (Jak 4, 15): „So Gott will." Oftmals wird er seinen andersartigen Willen offenbaren in jähen Bewegungen der Zeit, die ganz neue Bedürfnisse und darum ein neues Schauen und Schaffen erfordern.

Die vorstehenden Ausführungen schließen natürlich nicht aus, daß man jedes Jahr eine Advents- und Weihnachtsfeier begehe. Aber die Advents-Idee z. B. ist an sich schon doppelter oder gar dreifacher Art: man kann an die erste Ankunft Christi zu Bethlehem, an die zweite Ankunft zum Gericht, auch an die mystische Ankunft in der Menschenseele denken. Es kann der große Adventsprophet Isaias, der große Adventsprediger Johannes in den Vordergrund treten. Das lichtvolle Fest „Mariä unbefleckte Empfängnis", die fünf heiligen Jungfrauen Bibiana (2. Dez. Rom), Barbara (4. Dez. Orient), Eulalia (10. Dez. Spanien), Lucia (13. Dez. Sizilien), Odilia (am gleichen Tage, Elsaß, Deutschland, Frankreich), die als fünf kluge Jungfrauen mit brennenden Lampen in dunkler Adventszeit dem Herrn entgegenzuschreiten gleichsam aufbrechen [20] und die durch ihre räumliche Verteilung gleichsam ein großes leuchtendes Kreuz über der alten Welt darstellen, könnten hervorragende Adventsfeiern beseelen. Dazu kommt, daß jeder der Adventssonntage seine eigene Idee hat und so Wechsel in die Adventsfeiern verschiedener Jahre bringen könnte.

Es empfiehlt sich deshalb auch, einen rhythmischen Wechsel von paraliturgischen Feiern gehobenen und niederen Stils eintreten zu lassen. Ein Mysterium, das ein oder mehrere Jahre hindurch eine paraliturgische Feier gehobenen Stils empfing, wird sich in einem weiteren Festjahr mit einer solchen einfachen Stils begnügen können.

Auch diese einfachen paraliturgischen Feiern verlangen Wechsel oder legen ihn doch nahe. Die Bannung des Einerlei ist schon deswegen leicht möglich, weil etwa in der Auswahl der deutschen Brevierhore ein Wandel eintreten kann (verschiedene Nokturnen, Laudes, Prim, eine der kleinen Horen, Vesper, Komplet).

7. Grundsätze der Gestaltung paraliturgischer Feiern näherhin

Das Wesen der paraliturgischen Feier, eine dienende Ergänzungs- und Ausgleichsleistung der liturgischen Feier zu sein, verlangt Liturgieförmigkeit und Volkstümlichkeit des Stiles. Ein besonderes Problem stellt das Moment der modernen Technik in der paraliturgischen Feier dar.

a) Das Stilelement der Liturgieförmigkeit legt eine ganz bestimmte Auswahl von Feier-Elementen und eine ganz bestimmte Anordnung dieser Elemente nahe.

Wenn die Kirche heute außerhalb der heiligen Messe feierlichere Sachweihen vornimmt, die ursprünglich nach der eucharistischen Wandlung und am Ende des Wandlungskanons ihren Platz hatten, so tut sie es gern in Anlehnung an den Aufbau der Eucharistiefeier, von der ursprünglich mit Lesungen

[20] Vgl. Pr. Guéranger, Das Kirchenjahr I, deutsch 1874, S. 314.

beginnenden Katechumenenmesse an bis zur feierlichen Weihepräfation und eigentlichen Weihegebeten, gegebenenfalls mit Austeilung der geweihten Dinge, wie die Eucharistiefeier mit der Austeilung der heiligen Kommunion ihren Abschluß findet.

In der Katechumenenmesse näherhin wechseln L e s u n g e n und L i e d e r miteinander ab. In der Lesung spricht Gott zu uns, im Lied und Gebet sprechen wir zu Gott. Bezüglich der Lesungen empfiehlt sich noch einmal die Unterscheidung zwischen gewöhnlichen Schriftlesungen und dem Evangelium. Dieses stellt in der Katechumenenmesse den Höhepunkt dar, dem bei der Gläubigenmesse die heilige Wandlung entspricht. Wir wissen im Evangelium Christus gegenwärtig in der Wahrheit seines Wortes; darum die Akklamation: *Gloria t i b i, Domine, Laus t i b i, Christe!* Darum Licht und Weihrauch, das Sicherheben der Gläubigen und das Läuten vom Turm, darum zuvor schon die Erhebung des Evangelienbuches vom Altar und das Gebet *Munda cor meum*, vergleichbar dem *Confiteor* vor der heiligen Kommunion. Wie die Eucharistie-Feier, vorzüglich in der heilichen Wandlung, uns das Golgotha-Opfer in unseren Raum, unsere Stunde und unsere Gemeinschaft hereinsetzt und uns zugänglich macht, so soll analog das Wort Gottes, das ehedem an dem oder jenem Orte, an die oder jene Menschen erging, heute und hier an uns ergehen. Es muß also von seinen zeiträumlichen Schranken entbunden werden, daß es wirklich als An-Sprache und An-Spruch Gottes in der Gegenwart empfunden werde, damit es frei auf uns zulaufen und mit uns ringen könne. Wenn diese Einbindung nicht nach Art antiker Chöre und zugleich nach Art unseres Stufen- und Alleluja-Liedes geschehen kann, dann ist es besser, eine entsprechende Ansprache des Priesters einzufügen, als etwa in einem langatmigen Gebet solche Predigtgedanken vorzutragen, als ob man Gott eine Predigt halten wolle, der doch selber vielmehr zu uns reden soll und will; das Gebet muß immer ganz echt sein. Gewiß kann man auch die Predigt als ein Stück Liturgie, als einen Lobpreis und Hymnus auf Gott ansehen. Aber gleichwohl bleibt sie formverschieden gegenüber dem eigentlichen Gebet.

Zwei Gedanken verdienen noch Erwähnung hinsichtlich der Liturgieförmigkeit. Einmal dieser: Im kirchlichen Altertum wurde gerne vor dem eigentlichen Gebet der Gebetszweck angegeben. Dann wurde eine Zeitlang von jedem einzelnen Kirchenbesucher je nach der kirchlichen Jahreszeit stehend oder kniend in Stille gebetet, so innig, als nur jeder es fertigbrachte. Hierauf faßte der Liturge, gegebenenfalls nach einer Aufforderung des Diakons oder Subdiakons, sich zu erheben, in einer *Oratio* die vielen stillen Gebete zusammen, die deshalb auch verhältnismäßig kurz sein konnten. Das legt den Gedanken nahe, auch der paraliturgischen Feier A u g e n b l i c k e d e r S t i l l e einzufügen. Es sollte nicht immer „gelärmt" werden bei einer solchen Feier. Es sollte dem Einzelnen und vor allem auch dem Typus des mehr Innerlichen die Möglichkeit ganz persönlicher Betätigung dargeboten werden. Natürlich müssen solche Augenblicke der Stille, wo immer sie erscheinen, wohl begründet und psychologisch vorbereitet sein. Selbst im Himmel entsteht nach der Geheimen Offenbarung nach Lösung des 7. Siegels für eine halbe Stunde tiefste Stille. Das Geheimnisvolle liebt besonders den Schleier der Stille, des Unberufenen.

„Denn dich verhüllen unsere frommen Hände,
Sooft dich unsre Herzen offen sehen" (Rilke, Stundenbuch S. 8).

Sodann sei nochmals darauf hingewiesen, wie der paraliturgischen Feier l i t u r g i s c h e K u r z h a n d l u n g e n, wie Segnungen, sakramentaler Segen, eingebaut sein können. Das weiht die paraliturgische Feier nochmals ganz stark und macht anschaulich, wie dieselbe ihren Sinn darin sieht, der Liturgie zu dienen.

b) Der Stilforderung der V o l k s t ü m l i c h k e i t entspricht das deutsche Kirchenlied, das deutsche kirchliche Brauchtum, die volkstümliche Handlung. Kinder im besonderen wollen tätig sein. Nichts ist ihnen so zuwider wie langes Stillschweigen, Stillesitzen, Stilleknien, Stillestehen. Volkstümliche Elemente sind in der großen Sammlung des erwähnten Handwörterbuchs von Bächtold-Stäubli und anderen Volkskunden überreich vorhanden; es fehlt aber an der schöpferischen Neugestaltung.

c) Das Problem des Modern-Technischen in der paraliturgischen Feier ist nicht leicht zu nehmen.

Es gilt auch schon für die liturgische Feier: Soll man elektrisches Licht für das ewige Licht, für die Beleuchtung des Altares gebrauchen? Soll und darf man technisch vermittelte Darbietungen dem Gottesdienst einfügen? Soll man den Organisten durch mechanische Apparate ersetzen? Ganz abgesehen von elektrischem Geläute und Lautverstärkung der Predigt und sonstiger liturgischen Darbietungen. Die paraliturgische Feier ist natürlich etwas freier, wird aber doch durch die Forderung der Liturgieförmigkeit gebunden. Es sind wohl sicher Grammophonie und die ihr zur Voraussetzung dienende Phonographie wie auch Kinematographie nicht zu verbieten. Aber man beachte, daß der sakrale Charakter gewahrt werden muß. Und sicherlich muten diese Dinge durch ihren reichlichen Gebrauch im weltlichen Bereich von vornherein etwas profan an. Womöglich seien sie also auf sonstige Darbietungsmöglichkeiten bei Gemeindeversammlungen, Kinder- und Jugendstunde verschoben.

8. Gefahren unrichtiger paraliturgischer Feiern

Im Bereich des Biologischen gilt wohl das Gesetz: Je höher ein Lebewesen steht, je feiner es organisiert ist, je edler seine Lebensleistungen und Früchte sind, desto gefährdeter, bedrohter ist es. Dies gilt auch im Bereich des Geistigen.

Eine Gefahr bei Veranstaltung paraliturgischer Feiern liegt schon im Mangel der echten, reinen Absicht. Wo diese nicht in alles eingeht, entsteht die Gefahr des Betriebmachens. Aber die Feier ist geradezu das Gegenteil: Einstellung des Betriebes, Abkehr von Betriebsamkeit. Die religiöse Feier erst recht.

Eifrige Gemeindeseelsorge schwebt wohl in der Gefahr, das religiöse Familienleben zu entleeren, alle religiöse Lebendigkeit und religiöse Tätigkeit in den Kreis des Gemeindegeschehens einzuholen. Das müßte sich früher oder später bitter rächen. Das katholische religiöse Gemeinschaftsleben sollte einer Ellipse gleichen mit zwei Brennpunkten: Gemeinde und Familie. So war es in der alten Kirche [21], so war es in gesunden Zeiten immer. Darum weiß ich auch nicht, ob die Gemeindeabendandachten schon das Abendgebet ganz regelmäßig mitaufnehmen sollten, wie man auch Bedenken haben kann, ob am Morgen zu Beginn der heiligen Messe regelmäßig zuerst ein Morgengebet gesprochen werden soll. Dann und wann mag das geschehen, um die Entwöhnten wieder daran zu erinnern und ihnen wieder eine Formel an die Hand zu geben. Aber das religiöse Familienleben sollte durch die Gemeindefeier mitgefördert werden. Die Familie zerfällt, die nicht durch wahre Werthaftigkeit zusammengehalten wird. Diese Werthaftigkeit aber sollte zur Seele haben den religiösen Sinn.

So stark wir auch durch die paraliturgischen Feiern an die Gemeinde binden möchten, die Zeit erfordert die Erziehung zu wahrer religiös-kirchlicher Mündigkeit. Solche Mündigkeit muß aber von der inneren Verbundenheit mit der Kirche wissen und die Freude darüber empfinden lassen, auch wenn ohne Schuld äußere Trennung von den liturgischen Möglichkeiten gegeben wäre, wie bei den Kolonnen der Wandernden Kirche. Zu dem Bewußtsein solcher Verbundenheit und der Möglichkeiten, dieses Bewußtsein zu erhalten und zu steigern, muß planmäßig von klein an erzogen werden. Und das bei all unserer Pflege paraliturgischer Feiern.

* * *

Gottes Leben ist ein ewiger Feiertag. Auch das Leben der Menschen im Paradies war ein ewiger Festtag. Es ist anders geworden. Aber nach dem Barnabasbrief gilt der Erlösungs-Grundsatz [22]: „Das Letzte wird wieder das Erste." Ja, die Liturgie ist schon die angebahnte, grundgelegte Eschatologie. Wir nehmen nicht bloß im Bild, sondern auch im Keime den ewigen Feiertag des Himmels

[21] Vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christl. Frühzeit (1930).

[22] 6, 13, ed. Funk (1901), S. 16: Ἴδοὺ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

vorweg. Je mehr Sinn wir aufbringen für unsere kirchlichen Feiern auf Erden, desto reifer wird unser Sinn für die ewige Feier bei Gott. Von dieser aber jubelt St. Augustinus im letzten Kapitel des letzten Buches vom Gottesstaat: „Dort werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, so wird es sein am Ende ohne Ende. Denn was anders sollte unser Ziel sein, als zu jenem Reich zu gelangen, das ohne Ende?" Unsere liturgischen Feiern sind mit den Gaben der künftigen Welt gefüllt. Je mehr wir unsere paraliturgischen Feiern zum Weg und Schlüssel für diese Gaben machen, desto mehr bilden wir sie dem ewigen Feiertag nach. Das ist das Ideal.

Vom Sinn der Firmpatenschaft

Von Dr. M. Dominikus Koster

Mit dem erwachten Interesse an der Firmung hat dasjenige an der Firmpatenschaft bisher nicht gleichen Schritt gehalten. Die am meisten verbreiteten Bücher über die Firmung wissen mit der Firmpatenschaft sehr wenig anzufangen. Die üblichen Handreichungen für die Katechese und Predigt über die Firmung, die dogmatischen Traktate über dieses Sakrament schweigen über die Firmpatenschaft. Das ist um so auffälliger, als das Kirchenrechtsbuch gerade ihr eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und eingehende und ausführliche Bestimmungen über sie getroffen hat (can. 793—797). Diese Bestimmungen kommen zum Teil mit denen über die Taufpatenschaft überein. Alle sind zusammengefaßt in der Firm-Instruktion des neuen Römischen Rituale von 1925 (Appendix, De Confirmatione, Ziffer 14—18). Doch auch schon in den Vorbestimmungen der Firmliturgie, die sich im ersten Hauptteil des Römischen Pontificale befindet, und in ihren Rubriken hätte man die Ansicht der Kirche über die Patenschaft finden können. Ebenso in der Firmliturgie, die im Anhang des Pontificale steht. Und erst recht in der Firmliturgie, die im Rituale von 1925 gleich auf die Firm-Instruktion folgt und deren Bestimmungen und damit dem Kirchenrechtsbuch angeglichen ist.

Die ganz unverkennbare Verlegenheit der Firmpatenschaft gegenüber und ihre geringe Bewertung ist zum Teil überkommen aus einer Zeit, die entgegen den Bestimmungen der Firmliturgie von ihr glaubte absehen zu können: „Die Trennung (der Firmung) von der Taufe und die veränderten Verhältnisse der religiösen Erziehung haben es vielfach wünschenswert erscheinen lassen, von besondern Firmpaten abzusehen" (Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten . . ., Freiburg 1893, 313). Die Gründe dafür liegen, wie sich noch zeigen wird, in einer vorausgehenden geringen Bewertung der Bedeutung der Firmung für das Heil der Kirche. Wo die Firmpatenschaft jedoch erhalten blieb, war sie oft so sehr verweltlicht, daß außer der Vornahme der Patenschaftsgebärde beim Empfang der Firmung und außer dem üblichen Patengeschenk am Firmtag kaum noch etwas im Gedächtnis der Paten und Patenkinder haften blieb. Vielfach wurde dem Firmpaten die Patenschaftsgebärde noch erlassen, ein nicht von ihm, sondern von der Pfarrgeistlichkeit bestimmter Stellvertreter nahm sie für alle Paten vor. Anderswo gab es keinen Stellvertreter, sondern für die männlichen Firmlinge einen einzigen sogenannten Sammelpaten und für die weiblichen eine sogenannte Sammelpatin. Wo man glaubte, es besonders gut zu machen, übernahm der Pfarrer die Firmpatenschaft. Diese Mißstände haben sich vielerorts bis zur Stunde erhalten.

Indessen mehren sich in erfreulicher Weise die Versuche und Bemühungen, die Firmpatenschaft zu erneuern und wieder aufleben zu lassen. Doch fehlt es durchweg noch an der unerläßlichen Sinnerfassung derselben, und ohne sie ist kaum an die Wiederbelebung der Firmpatenschaft zu denken. Ihrer rechten Sinnerfassung suchen die folgenden Zeilen zu dienen.

I.

Der Sinn der Firmpatenschaft ist eindeutig zu ersehen aus der Patenschaftsgebärde, aus den geltenden kirchlichen Bestimmungen über ihr Wesen und über die Eignung für die Firmpatenschaft, aus den mit diesen Bestimmungen übereinstimmenden Aussagen der kirchlichen Überlieferung und aus der Heilsbedeutung der Firmung.

Die Patenschaftsgebärde ist in der geltenden Firmliturgie eine dreifache. Ist der Firmling noch Kleinkind, dann soll er vom Paten stehend während der Firmhandlung auf dem rechten Arme getragen werden. Ist er dagegen halbwüchsig oder erwachsen, so soll der Firmling einen Fuß auf den rechten Fuß des Paten setzen. In beiden Fällen kann jedoch auch der Pate die rechte Hand auf die rechte Schulter seines Patenkindes legen. Heißt es doch in der Firmliturgie des Römischen Rituale von 1925: „Kleine Kinder, die aus einem triftigen Grunde gefirmt werden sollen, werden von den Paten auf dem rechten Arme getragen. Die Erwachsenen dagegen setzen ihren Fuß auf den rechten Fuß ihres Paten. Oder der Pate legt seine rechte Hand auf die rechte Schulter des Firmlings, mag er ein Kind oder Erwachsener sein." Je nach Brauch kann die eine oder die andere der drei Patenschaftsgebärden in Anwendung kommen. Daher ist es nicht zulässig, die erste und die zweite von ihnen für eine unzeitgemäße Altertümelei zu halten und nur die dritte für rechtsgültig anzusehen.

Es versteht sich von selbst, daß diese drei Arten, die Firmpatenschaft einzugehen, den gleichen Sinn haben müssen, so sehr sie sich auch auf den ersten Blick unterscheiden. Die Patenschaftsgebärde bei jener Taufe, die durch Aufgießen vollzogen wird, besteht im „Halten oder Berühren" des Täuflings (Rit. Rom. 1925, Tit. II, c. 2, n. 19). Die Firm-Instruktion des Römischen Rituale von 1925 sieht mit dem Kirchenrechtsbuch auch nur eine „körperliche Berührung" durch den Firmpaten als Patenschaftsgebärde vor (Ziffer 16 n. 5 = can. 795 n. 5), ohne sie des nähern zu bestimmen. Das beweist unzweideutig, daß die Firmpatenschaftsgebärde in ihrem Grundbestand, der körperlichen Berührung, der Patenschaftsgebärde der Aufgießungstaufe nachgebildet ist; darüber hinaus hat sie eine dreifache Ausgestaltung erfahren, die dem Paten bei der Firmhandlung rechtssymbolisch und damit während der ganzen Dauer der Patenschaft eine viel größere Bedeutung einräumt als dem Taufpaten.

Der Brauch, die Kleinkinder bei der Firmhandlung auf dem Arme zu tragen, versteht sich von selbst. Das Besondere ist jedoch, daß sie auf dem rechten Arme getragen werden sollen. Der Brauch der Fußsetzung fordert den rechten Fuß des Firmpaten als Stütze. Diesem Brauch liegt ein germanischer Rechtsbrauch zugrunde, nach dem das Sichstützen auf den Fuß eines andern das Sichverlassen- und Sichstützenkönnen auf diesen zum Ausdruck brachte, da der Fuß die Person vertrat [1]. Der Brauch ist offensichtlich zuerst in der gallikanischen Firmliturgie geübt und aus ihr in die Römische Firmliturgie übernommen worden. Der dritte Brauch betont die rechte Hand des Paten und die rechte Schulter des Firmlings. Ihm liegt ein zugleich germanischer und römischer Brauch zugrunde, der die Inobhutnahme des einen durch den andern versinnbildete.

Bei der Patenschaftsgebärde der Firmung sind somit die Grundgebärde der „körperlichen Berührung" und die konkrete dreifache Ausgestaltung dieser Berührung zu unterscheiden. Diese letztere muß immer durch das vornehmere Organ erfolgen: durch den rechten Arm, den rechten Fuß und die rechte Hand des Paten. Davon ist wieder die Sinnhaftigkeit jeder der drei Berührungsarten zu unterscheiden. Denn die Firmpatenschaftsgebärden sinnbilden etwas ganz Bestimmtes, da sie rechtssymbolische Handlungen sind. Ihren Sinn haben sie teils aus sich, teils aus der Einsetzung der Kirche. Der erste, der natürliche Sinn ist derjenige des körperlichen Tragens, der körperlichen Unterstützung und des körperlichen Schutzes. Der rechtssymbolische Sinn, der ihnen durch die Rechtskraft der Kirche innewohnt, ist ein geistiger Sinn, der durchaus dem natürlichen Sinn

[1] E. Wohlhaupter, Rechtssymbolik der Germanen (Handb. d. Symbolforschung II), Leipzig 1941, 139.

entspricht. Wer daher den natürlichen Sinn der drei Gebärden nicht richtig erfaßt, kann unmöglich ihren geistigen Sinn richtig sehen: den geistigen Halt, die geistige Stütze und die geistige Obhut, die der Pate seinem Patenkind angedeihen lassen muß. Sie machen nämlich den Patendienst aus, den zu übernehmen der Pate beim Vollzug der Patenschaftsgebärde „die Absicht haben muß" (Firm-Instruktion, Ziffer 16 n. 1 = can. 795 n. 1). Somit ist die Patenschaftsgebärde die von der Kirche bestimmte Ausdrucksform dieser Absicht, auch dann, wenn unter gewissen Umständen der Pate die Patenschaftsgebärde durch einen Stellvertreter vornehmen lassen muß.

Aus diesem Grunde kann die Fußsetzung des Firmlings bei der zweiten Firmpatenschaftsgebärde nicht die entsprechende Gebärde sein, sondern das muß die Darbietung des rechten Fußes durch den Paten als Stütze für den Fuß des Firmlings sein, die des Paten Absicht nach dem Geheiß der Kirche vollgültig versinnbildet. Die Ausdrucksweise der Firmliturgie legt freilich das erstere nahe. Doch ist es undenkbar, daß von den drei Gebärden die zweite nicht das tun sollte, was die beiden andern tun. Sie muß ebensogut wie diese die Absicht des Paten, den Patendienst zu übernehmen, und den Patendienst selbst ausdrücken, dadurch daß sie die bestimmt geartete „körperliche Berührung" durch den Paten ist. Aus diesem Grunde verstößt die Ansicht Herwegens, der die Fußzeremonie vom Firmling aus gesehen als „Gewaltentlassung und Mündigkeitserklärung" deutet [2], gegen die klare Eindeutigkeit der beiden andern Patenschaftsgebärden. Nicht vom Firmling aus, sondern allein vom Paten aus und von dem Dienste aus, den zu übernehmen er die Absicht hat, haben muß, darf die Fußzeremonie verstanden werden. Sonst gerät man in Widerspruch zur Firmliturgie, zur Firm-Instruktion und zum Kirchenrechtsbuch. Und erst recht widerspricht man dem Patendienst und der Patenschaft, so wie die Kirche sie verstanden wissen will. Der Pate entläßt das Patenkind keineswegs aus irgendeiner Gewalt, sondern er bekommt von der Kirche durch die Vornahme der Patenschaftsgebärde gerade Gewalt und Vollmacht über das Patenkind, an ihm den Patendienst zu vollziehen.

II.

Die einmalige „körperliche Berührung" durch den Firmpaten während des Firmempfanges wirkt als rechtssymbolische Berührung eine dauernde Rechtsverbindung zwischen dem Paten und seinem Patenkind, die von der Kirche „g e i s t l i c h e V e r w a n d t s c h a f t" genannt wird. Sie ist bloß eine Rechtsbeziehung zwischen diesen beiden mit Anschluß jeder dritten Person. Daher heißt es in der Firm-Instruktion: „Aus der gültig empfangenen Firmung entsteht zwischen dem Gefirmten und seinem Paten eine geistliche Verwandtschaft . . ." (Ziffer 18 = can. 797). Der Rechtsgrund ist der wirkliche Empfang der Firmung durch das Patenkind und den Paten. Der Rechtstitel dagegen ist die Bestimmung des Paten durch den Firmling selber oder durch dessen Eltern oder Vormünder und, wenn diese es unterlassen oder ablehnen, durch den Spender der Firmung oder durch den Pfarrer (Firm-Instr., Ziffer 16 n. 4 = can. 795 n. 4) und die Absicht, den Patendienst zu übernehmen, die durch die rechtlich bestimmte Patenschaftsgebärde in einer der drei genannten Formen rechtsförmlich zum Ausdruck gebracht ist. Die objektive Rechtsbedingung ist die Zulassung zur Vornahme der Patenschaftsgebärde selber oder durch einen Stellvertreter und die subjektive eine Reihe rechtlich bestimmter Eignungen. „Geistlich" wird diese Rechtsbeziehung genannt, weil sie einen geistlichen Rechtsgrund, einen geistlichen Rechtstitel und eine ganze Reihe geistlicher Rechtseignungen zu ihrer Entstehung verlangt. Von letztern wird nachher noch eingehend zu handeln sein. Insbesondere wird sie so genannt wegen des geistlichen Dienstes, zu dem sie berechtigt.

Der Rechtsgrund der Firmpatenschaft ist, wie gesagt, der wirkliche Empfang der Firmung, der keineswegs in dem Geschehenlassen der Firmhandlung besteht,

[2] I. H e r w e g e n, Germanische Rechtssymbolik in der röm. Liturgie (Deutschrechtl. Beiträge VIII, 4), Heidelberg 1913, 12 ff.

sondern in dem Nichtwiderstreben gegen das Firmsiegel, dessen Empfang der Firmung Empfang ist. Das Firmsiegel ist es nun, das den Firmling in den gleichen Stand wie den Paten versetzt, der nach der Bestimmung der Kirche „selber gefirmt sein muß" (Firm-Instr., Ziffer 16 n. 1 = can. 795 n. 1). Auch ordnet dieses Siegel den Firmling allen übrigen Gefirmten, die den besondern Stand der Zeugen und Vollchristen in der Kirche bilden, zu: es reiht ihn in ihren Stand ein. Doch allein zwischen Paten und Patenkind ist die „geistliche Verwandtschaft" vorhanden, nicht zwischen allen Gefirmten, weil der Pate allein den Rechtstitel besitzt und die Rechtsform und die Rechtsbedingungen erfüllt. Das Firmsiegel ist aber auch die Fähigkeit und das Vermögen für den Gefirmten, seinen Firmdienst erfüllen zu können: das vielgestaltige Zeugnis für den Glauben, das werbende Zeugnis, das Bekenntnis und das Blutzeugnis, um durch sie die sittliche Vollendung, das sittliche Vollchristentum zu erlangen. Dieses Siegel wird vom Konzil von Trient ausdrücklich „geistliches Siegel" genannt (sess. 7, de sacram., can. 9). Wie dieses Siegel die blutmäßige Abstammung, die den Grund der blutmäßigen Verwandtschaft bildet, und das Ehebad, das den Grund der Schwägerschaft abgibt, an Qualität überragt, so überragt in der Kirche die geistliche Verwandtschaft, in der die Patenschaft besteht, jene Arten der Verwandtschaft und erst recht solche, die einen viel geringeren Rechtsgrund haben.

Die Patenschaft ist trotz des „untilgbaren" Firmsiegels selber nicht unauflöslich und unzerstörbar, sondern sie findet ihr Ende einmal mit dem Ende des Glaubensweges des Patenkindes, wenn dieses nämlich stirbt, sodann mit dem Ende des Firmdienstes desselben für den Glauben durch des Patenkindes Tod und schließlich durch den Tod des Paten selbst, da er dann den Patendienst, wegen dessen die Patenschaft überhaupt da ist, nicht mehr erfüllen kann.

Der Rechtsgrund der Patenschaft ist somit zwar dauernd, sie selber jedoch nicht. Denn ihr Rechtstitel und ihre maßgeblichen Rechtsbedingungen sind zusammen mit dem Ziel der Patenschaft nur für eine bestimmte Zeit: für die Pilgerschaft in der Kirche, im neuen Volke Gottes. Der Rechtsgrund ist positiven göttlichen Rechtes. Jedoch sind Rechtstitel, Rechtsform, ein Teil der Rechtseignungen für die Patenschaft und auch ihr Ziel und Zweck, der Patendienst, nur positiv kirchenrechtlich, und zwar sakramentsrechtlich. Sagt doch die Kirche ausdrücklich: „Entsprechend dem seit überaus langer Zeit bestehenden Brauche der Kirche soll bei der Firmung, wie bei der Taufe, ein Pate zugezogen werden, falls man einen bekommen kann" (Firm-Instr., Ziffer 14 = can. 793).

III.

Der Patendienst ist, wie bereits gezeigt wurde, aus der Patenschaftsgebärde eindeutig zu erfassen, und zwar je nach ihrer Art als geistiger Halt oder als geistige Stütze oder als geistige Obhut. Alle drei sind sachlich der gleiche Dienst und werden von der Kirche zusammengefaßt in des Patenkindes „dauerndes Anvertrautsein und in die Obsorge für seine christliche Erziehung" (Firm-Instr., Ziffer 18 = can. 797). Die Kirche selber vertraut dem Paten durch die Rechtsinstitution der Firmpatenschaft das Patenkind an und legt ihm dessen „christliche Erziehung" auf. Der Pate hat somit die Befugnis, das Recht und die Pflicht, das Patenkind als sich in ganz besonderer Weise zugeordnet zu betrachten und ihm im Namen der Kirche die religiöse Erziehung zu geben. Darum wird seine Aufgabe von der Kirche auch als ‚Dienst' bezeichnet, den er ihr durch die „christliche Erziehung" des Patenkindes leistet[3]. Da das Patenkind ihm „dauernd" anvertraut ist, endet die Patenobsorge durchaus nicht mit dem Firmtage noch mit dem Älterwerden noch mit dem Eintritt in einen höhern Stand, als derjenige der Gefirmten ist.

Die Firm-Instruktion bestimmt die „christliche Erziehung" nicht näher. Es ist jedoch sicher, daß sie sich nicht erschöpft mit dem, was die Firmliturgie angibt:

[3] Die Aufgabe des Firmpaten heißt in der Kirchensprache ‚munus' = ‚Dienst' (Firm-Instr., Ziffer 16 n. 1 = can. 795 n. 1; Ziffer 17 Anf. = can. 796 Anf.), genau wie der Taufpatendienst (can. 765 n. 1) und die Aufgabe der Geweihten (. . . vestimento incorrupti muneris induantur. Pontif., Bened. Chrism. . . .; can. 128; 2399).

das Patenkind „in guten Sitten zu unterweisen" und es „das Glaubensbekenntnis und das Vater unser und das Gegrüßet seist du, Maria zu lehren", da dieser Hinweis nur Sinn hat, wenn der Firmling „noch im Kindesalter steht" [4]. Sie ist aber auch unterschieden von der Aufgabe der Taufpaten, die darin besteht, „nachdrücklich dafür zu sorgen, daß der Getaufte in dem, was zur christlichen Lebensrichtung gehört, während des ganzen Lebens sich so erweist, wie sie es (für ihn) feierlich versprochen haben" [5]. Noch weniger kann sie der religiösen Erziehung, die den Eltern und ihren Vertretern obliegt [6], Abbruch tun oder deren Stelle einnehmen. Sie setzt die religiöse Erziehung durch die Eltern vielmehr voraus. Noch weniger kann sie die Erzieheraufgabe der Seelsorger beeinträchtigen, da die Kirche beide unterschieden weiß und auch nicht wünscht, daß Priester leicht die Firmpatenschaft übernehmen (vgl. S. 81, Z. 16 v. u.).

Der Catechismus Romanus nennt den Firmpaten „Führer und Erzieher" *(dux et monitor,* P. II, c. 3, n. 15), die Patenaufgabe dementsprechend „Führen und Erziehen", und zwar für den „geistigen Kampf". Thomas betont seinerseits das „Stützen, da der Firmling bis dahin gleichsam noch schwach und kindhaft im geistigen Bereiche ist". Gleichzeitig bemerkt er die Notwendigkeit der Vermittlung „der Erfahrung im geistigen Kampfe" durch einen Paten an den Firmling (STh. III, 72, 10). Hier liegt ein Fingerzeig zum Verständnis der „christlichen Erziehung", die dem Firmpaten obliegt. Sowenig indessen der Kampf für den Glauben die einzige Standesaufgabe des Gefirmten ist, sowenig kann sich in der Erziehung für diesen Kampf die Patenaufgabe erschöpfen. Dem Paten obliegt vielmehr die ganze Standeserziehung des Gefirmten (Stand im religiösen Sinne genommen). Zunächst die Einführung in die Art, die Erfahrung und die Aufgabe der Gefirmten als Zeugen des Glaubens. Daher hat der Pate keineswegs die Aufgabe, dem Patenkind religiöse Erlebnisse und Erfahrungen im engern Sinne zu vermitteln, sondern die Standeserfahrungen der Gefirmten in der Erledigung ihrer dreifachen Aufgabe als Zeugen: im werbenden Zeugnis für den Glauben, im einstehenden Zeugnis, das auch Bekenntnis heißt, und im Zeugnis durch das Blut, wenn es verlangt wird. Der Kampf für den Glauben ist engstens mit dem Bekenntnis verknüpft, bringt jedoch bei weitem nicht die ganze Zeugenaufgabe der Gefirmten zum Ausdruck. Der Gefirmte muß durch den Paten mit der Art und Weise, wie die Christen und die Kirche in der „Welt" leben müssen, bekannt gemacht werden: daß Krisen und Anfechtungen unvermeidlich sind, daß der Aufgaben- und Pflichtenkreis für ihn in dem Volke liegt, in das er durch das Firmsiegel noch tiefer eingegliedert ist als durch das Taufsiegel allein, und daß dieses Volk die erziehende Wirklichkeit für den Gefirmten ist. Dem Paten obliegt aber auch die stete Erinnerung an die Notwendigkeit der vertieften Glaubenskenntnis und an die Pflicht, das sittliche Christsein voll und ganz zu verwirklichen mit Hilfe der dazu geschenkten Heilsmittel in der Kirche. M. a. W. der Pater muß sein Patenkind auf dessen Aufgaben als Vollchrist hinweisen. Wegen dieser Standeserziehung für den Stand der Vollchristen und Zeugen hat die Erzieheraufgabe des Firmpaten in betonter Weise die Bezeichnung „christliche Erziehung" erhalten. Und wegen ihrer Eigenart verlangt die Kirche, daß möglichst nur ein Pate bei der Firmung genommen werden soll (Firm-Instr., Ziffer 15 b = can. 794 § 2). Sagt doch schon der Volksmund: „Viele Erzieher verderben das Kind."

Die Erziehung durch den Firmpaten gehört notwendig mit zu den Erziehungsarten der Kirche. Leider findet man sie niemals angeführt noch gewertet, wohl nicht zuletzt deshalb, weil man die Firmung und den Stand der Gefirmten im Volke Gottes, das die Kirche ist, bei der einseitigen Betonung des einzelnen Christen und seiner Betreuung nicht beachten konnte. Was hier erfordert wurde, das leistete die Seelsorge und persönliche Betreuung zusammen mit der Erziehung der Eltern. Was aber fehlte, das war die Erziehung für den Stand, dessen Glied man durch das Firmsiegel geworden war. Das war weiterhin die

[4] Rit. Rom. vor 1925, Rubrik am Schluß der Firmung.
[5] Can. 769. [6] Can. 1113. 1335. 1372 § 2.

Erziehung für die Kirche als Volk Gottes, die Erziehung für die Christengemeinschaft dieses Volkes, die Erziehung durch die Gefirmten, durch das Kirchenvolk im Vollsinne des Wortes. Denn der Firmpate vertritt den Stand der Vollchristen, der Vollbürger der Kirche, und tut in deren Namen mit Zustimmung des Bischofs dem Patenkinde gegenüber, was in dieser Standeserziehung notwendig ist: er leistet die kirchenvolkhafte Erziehung, die Erziehung durch die Gemeinschaft der Gefirmten für die Gemeinschaft des neuen Volkes Gottes. Fehlt sie, dann fehlt der christlichen Erziehung etwas ganz Wesentliches. Daher ist die Bestimmung der Kirche sehr verständlich: der Pate soll bloß einen oder zwei Firmlinge zur Firmung führen und nur aus einem ganz triftigen Grund und mit Erlaubnis des Firmspenders über mehrere Pate sein (Firm-Instr., Ziffer 15 a = can. 794 § 1). Denn niemand kann die gezeichnete Aufgabe mehreren Patenkindern gegenüber erfüllen. Tritt einmal die Notwendigkeit ein, einem Paten es dennoch zumuten zu müssen, über mehrere Firmlinge die Patenschaft zu übernehmen, so darf allein der Firmspender diese Mehrbelastung des Paten vornehmen, nicht aber der Pfarrer. Wenn man die in frühern Zeiten viel bewußter gewesene Tatsache klar ins Auge faßt, daß wir durch den Gnadenstand unmittelbar und für unsere Person hingeordnet werden auf den Dreieinen Gott, dagegen durch die beiden Siegel der Taufe und der Firmung auf die Gemeinschaft des Volkes Gottes, kann man nicht gut übersehen, daß und warum die gesamte „christliche Erziehung" eine solche sein muß in Hinordnung auf Gott und in Hinordnung auf die Kirche. Daher muß jene Erziehung grundsätzlich mangelhaft bleiben, die einen von beiden Gesichtspunkten verkürzt. In der Absicht der Kirche obliegt daher die „christliche Erziehung" nicht allein den Eltern und Seelsorgern, sondern auch, und zwar in einem Hauptteil den Firmpaten, nämlich die Erziehung in unmittelbarer Beziehung auf das Heil der Kirche und nicht auf das persönliche Heil. Das Heil der Kirche wird in allererster Linie wahrgenommen durch die Bischöfe zusammen mit dem Stande der Gefirmten. Werden diese Dinge wieder recht gesehen, dann öffnet sich der Blick auch wieder für die ganz ungeheuere Bedeutung der Firmpatenschaft, deren Größe eben in der Größe der Kirche mitbegründet ist.

IV.

Die Firmpatenschaft ist eine Rechtsinstitution der Kirche. Als solche verlangt sie ganz bestimmte von der Kirche festgesetzte Eignungen auf der Seite dessen, der Firmpate werden soll. Ein Teil davon sind natürliche, andere dagegen kirchlich-religiöse und wieder andere bloß kirchlich-rechtliche.

Zu den ersten gehört vor allem, daß der Pate des gleichen Geschlechtes ist wie das Patenkind. Nur im Einzelfall und aus einem vernünftigen Grunde darf der Spender der Firmung anders bestimmen (Instr., Ziffer 17 n. 2 = can. 796 n. 2). Schon die natürliche Schicklichkeit legt das gleiche Geschlecht für beide Teile nahe, jedoch noch mehr die ungeheuere Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes für die Erziehbarkeit des Patenkindes und für die Art der Erziehung durch den Paten. Der Pate soll ferner „das vierzehnte Lebensjahr erreicht haben, es sei denn, der Firmspender sehe aus einem Billigkeitsgrunde davon ab" (Instr., Ziffer 17 n. 3 = can. 766 n. 1). Die Firmpatenschaft ist wie die Taufpatenschaft ein „kirchliches Rechtsgeschäft" (can. 2256 n. 2), das nicht die Großjährigkeit, sondern „das Gefirmtsein, den Vernunftgebrauch und die Absicht, den Patendienst zu übernehmen", als unerläßlich voraussetzt (Instr., Ziffer 16 n. 1 = can. 795 n. 1). Diese Bedingungen verstehen sich insofern von selbst, als es sich um einen Rechtsakt im Bereich des Firmsakramentes handelt. Liegt ein Rechtsakt in einer ganz bestimmten Ordnung, dann fordert er für den Vollzieher dieses Aktes, daß er sich in dieser Ordnung befindet, in dem vorliegenden Falle also, daß der Pate selber gefirmt ist, im Stande der Gefirmten ist. Er verlangt als Rechtsakt aber auch den vollen Vernunftgebrauch und die Absicht, die durch den Rechtsakt zum Ausdruck gebracht werden soll. Mit dem angefangenen vierzehnten Lebensjahre kann der als Firmpate Ausersehene normalerweise und in der Regel die genannten alle Bedingungen erfüllen. Bis die Notwendigkeit an

ihn herantritt, die Rechte der Firmpatenschaft auszuüben, ist er älter geworden und wohl auch selber durch seinen Paten so weit auf die Gemeinschaft der Kirche erzogen, daß er an seinem Patenkind ein gleiches tun kann. Hinter dieser Bestimmung der Kirche steht die andere, daß man die Firmung „um das siebente Lebensjahr" empfangen soll (Instr., Ziffer 10 = can. 788) und unter gewissen Umständen noch eher (a. a. O.). Es bestehen überhaupt keine Bedenken, daß in solchen Fällen der frühen und der regulären Firmung ein Pate von erst dreizehn Jahren zugelassen wird. Weiterhin soll ein gewisses Vertrauensverhältnis zwischen Patenkind und Pate bestehen. Sie ist zwar nicht ausdrücklich in der Firm-Instruktion genannt, sie versteht sich jedoch daraus, daß der Pate „vom Firmling selber oder von dessen Eltern oder Vormündern . . . bestimmt sein soll" (Instr., Ziffer 16 n. 4 = can. 795 n. 4). Erst wenn der Firmling und seine Eltern oder seine Vormünder es unterlassen oder abgelehnt haben, den Paten zu bestimmen, soll der Spender oder der Pfarrer ihn bestimmen (a. a. O.). Es würde in solch einem Falle sicher nicht der Leitungsklugheit entsprechen, ganz ohne jede Rücksichtnahme auf den Firmling und sein Verhältnis zu dem vorgesehenen Paten diesen gleichsam von oben herab zu bestimmen. Schließlich „darf der Pate weder Ehegatte noch Elternteil des Firmlings sein" (Instr., Ziffer 16 n. 3 = can. 795 n. 3), wohl deshalb, weil die „geistliche Verwandtschaft" ihr Eigenrecht hat und weder blutmäßig natürlich noch auch sakramental wie in der Ehe, sondern nur sakramentsrechtlich begründet ist.

Die kirchlich-religiöse Eignung des Paten ist zunächst das Gefirmtsein. Die Gründe dafür sind bereits zur Sprache gekommen. Der Pate soll aber auch „die Grundlehren des heiligen Glaubens kennen" (Instr. 17 n. 5 = can. 766 n. 3). Die Kirche verlangt nicht mehr von ihm, da seine Aufgabe nicht in der ausführlichen Glaubensbelehrung besteht, sondern darin, das Patenkind „christlich zu erziehen" in dem ganz bestimmten Sinne, wie er bereits dargelegt ist. Dazu ist eine eingehende Kenntnis des Glaubens nicht erforderlich. Die Kirche legt viel größeres Gewicht darauf, daß der Pate einen guten Ruf und Leumund hat, keinen kirchlichen Strafen untersteht und voll und ganz zur Gemeinschaft des Volkes Gottes gehört (Instr., Ziffer 16 n. 2 = can. 795 n. 2; Ziffer 17 n. 4 = can. 766 n. 2). Es ist wirklich nicht möglich, daß jemand zur Firmpatenschaft zugelassen wird und den Patendienst in rechter Weise versieht, der nicht würdig der Gemeinschaft des Volkes lebt.

Die kirchlich-rechtliche Eignung besteht darin, daß der Firmpate vom Taufpaten verschieden ist, außer der Spender läßt aus einem vernünftigen Grunde den Taufpaten auch als Firmpaten zu oder die Firmung wird rechtmäßig sogleich nach der Taufe gespendet (Instr., Ziffer 17 n. 1 = can. 796 n. 1). Ferner soll der Pate keiner Klostergemeinschaft angehören noch auch die höhern Weihen erhalten haben, wenngleich in dringendem Falle auch davon dispensiert werden kann (Instr., Ziffer 17 n. 6—7 = can. 766 n. 4—5). Man sieht daraus klar und deutlich, daß die Kirche, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie die gefirmten Laien als die berufenen Firmpaten anerkennt. Daher ist es eigentlich unverständlich, daß man bisher die Aktivierung der Laien von gewisser Seite ganz einseitig in der Linie der eucharistischen Mitfeier erstrebt hat und dazu in einer Weise, die nicht ganz frei von schweren Bedenken ist [7]. Das Rundschreiben Pius' XII. vom 29. Juni 1943 hat diesen Fragepunkt stillschweigend gelöst durch die vorsichtig gewählte Ausdrucksweise in jenem berühmten Satze: *itemque in eo christifideles ipsimet immaculatum Agnum, unius sacerdotis voce in altari praesentem constitutum, communibus votis precibusque consociati, per eiusdem sacerdotis manus Aeterno Patri porrigunt, gratissimam quidem laudis placationisque hostiam pro totius Ecclesiae necessitatibus* [8]. Die Laien setzen in der Ausübung des Firmpatendienstes eine überaus nötige kirchliche Handlung, und zwar aus sich ohne die Vermittlung der Priester.

---

[7] Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940, 70—79.

[8] AAS. 35 (1943) 232 f. Die deutsche Übersetzung der Stelle wird dem Urtext nicht gerecht.

Den Firmpaten obliegt nämlich jener Teil der „christlichen Erziehung" im ganzen, der weder von der Erziehung durch die Eltern noch durch die Seelsorger bestritten werden kann noch auch in der Absicht der Kirche bestritten werden soll. Und das bedeutet sehr viel, nämlich dies: mitverantwortlich an der Gemeinschaft des Volkes Gottes ist in ganz besonderm Maße der Stand der Gefirmten, aus dem die Firmpaten hervorgehen, die in einem ganz speziellen Sinne ihre Patenkinder auf die Gemeinschaft dieses Volkes hin erziehen müssen und so unmittelbar im Dienst der Gemeinschaft der Kirche stehen.

V.

Wenn zum Schluß einige Vorschläge für die Erweckung und die Wiederbelebung der Firmpatenschaft genannt werden sollen, dann dürfte wohl auf folgendes hinzuweisen sein:

Der tragende Grund für alle Versuche ist das lebendige Bewußtsein von der Tatsache und der Geltung der Kirche als neues Volk Gottes und von dessen Gliederung in die sakramentalen Stände der Gefirmten, der Getauften auf der einen, der Bischöfe, Priester und Diakone auf der andern Seite. Jeder dieser Stände wird begründet durch ein eigenes sakramentales Siegel. Dazu tritt die klare Erkenntnis von der Mitverantwortung der Laien, der Getauften und Gefirmten, am Volk der Kirche, nicht nur überhaupt, sondern des Standes der Getauften in seiner und des Standes der Gefirmten in seiner Weise.

Unter anderm hat der Stand der Gefirmten die Firmpaten zu stellen. Für dieses Amt, ein solches ist die Firmpatenschaft noch viel mehr als die Taufpatenschaft, müssen die Gefirmten geschult werden, zwar nicht durch besondere Planungen, sondern einfach dadurch, daß ihnen Jahr um Jahr die Bedeutung der Firmpatenschaft zu Gehör gebracht wird, genau so, wie ihnen andere Dinge jedes Jahr vorgetragen werden müssen. Dann ist zu hoffen, daß die Blindheit gegenüber der Firmpatenschaft mit der Zeit weichen wird und daß die große Verantwortung der Firmpaten der Kirche gegenüber lebendig im Bewußtsein haften bleibt. Man kann die Firmpatenschaft nicht gut gesondert behandeln, sondern im Zusammenhang mit der Darbietung der Firmung und der Aufgaben, die aus ihrem Empfang hervorgehen. Wenn Firmung und Firmdienst nicht auch Jahr um Jahr vorgetragen werden, muß man sich nicht wundern, daß die Gefirmten weder als Vollchristen noch als Zeugen ihren Mann stellen. Mögen die Gefirmten auch die Fülle des Heiligen Geistes empfangen haben, so sind sie damit nicht gefeit gegen die uns allen anhaftende Vergeßlichkeit und gegen den angeborenen Hang zur Trägheit. Zudem ist bei den Dingen des Heiles des Einzelnen wie der Kirche unsere Mitwirkung und unser Eifer notwendig. Wir dürfen die Gefirmten nicht einfach ihres Weges gehen lassen: „Daß die Menschen im guten Handeln ausdauernd bleiben, daß sie in Gnade und Tugend unverdrossen voranschreiten, daß sie nicht nur selber mannhaft zur Höhe der christlichen Vollendung streben, sondern auch andere nach Kräften dazu anspornen, das alles will der Geist Gottes nur dann wirken, wenn die Menschen selber täglich und tatkräftig ihren Teil dazu beitragen [9]."

Dann ist schließlich unbedingt darauf zu sehen, daß die Forderungen der Kirche für die Firmpatenschaft restlos erfüllt werden und so von selbst die Abstellung aller jener Mißbräuche erfolgt, die doch nur den Stempel einer gewissen Verlegenheit und Wertblindheit tragen. Nur dort, wo man nicht anders kann, soll man einen Stellvertreter zur Vornahme der Patenschaftsgebärde zulassen. Wenn jeder Pate diese Gebärde vollzieht, ist es auch für die Unterweisung über die Pflichten der Firmpaten leichter, dort anzuknüpfen und sie immer und immer wieder an den Rechtsakt zu erinnern, den sie vollzogen haben und zum Ausdruck ihrer eigenen Absicht machten, den Firmdienst zu übernehmen.

Es gehört nicht zu den Forderungen der Kirche, daß dem Firmling der Name des Einzel- oder Sammelpaten beigelegt wird, indem er auf dessen Namen gefirmt wird. Weder die Firmliturgie noch die Firm-Instruktion sprechen davon. Die Firm-

[9] Pius XII., ‚Mystici Corporis', a. a. O. 234.

Instruktion des Rituale, das bis 1925 in Geltung war, verordnete bloß, daß der Firmling, der einen unschicklichen und für einen Christen unpassenden Namen trage, bei der Firmung einen neuen Namen erhalte. Die Sorgfalt für die Namengebung hat heute bei der Taufe zu geschehen, nicht bei der Firmung [10]. Es ist übrigens durchaus sinnwidrig, auf einen neuen Namen zu firmen, wenn der Taufname passend ist, da die Firmung aus dem Getauften keinen neuen Christen macht, sondern die in der Taufe begonnene Christwerdung sakramental zum Abschluß bringt. Das würde viel deutlicher zum Ausdruck gelangen, wenn auf den Taufnamen gefirmt würde.

Man glaube nicht, daß die Gefirmten für das Anliegen der Firmpatenschaft keinen Sinn hätten oder daß die Firmlinge in denselben nicht eingeführt werden könnten. Der Geist Gottes hat für so vieles wieder Raum in den Herzen und auch die nötigen Augen dafür geschaffen. Zudem wäre das in keiner Weise maßgebend, daß Aufnahmefähigkeit dafür wirklich vorliegt. Es kommt in allererster Linie darauf an, daß wir tun, was uns obliegt.

Der psychische Zwang Von Dr. R. Gröhl

Auf dem ausgedehnten und zum Teil recht dunklen Felde abnormer Seelenvorgänge bereitet die Abgrenzung und systematische Ordnung der Zwangszustände besondere Schwierigkeiten. Gibt es doch kaum ein Gebiet des menschlichen Lebens, Sorgens und Bangens, das nicht zwangsbetont sein könnte [1]. Quelle dieser qualvollen Erscheinungen ist die Nervosität oder Neurasthenie, die reizbare Schwäche des Nervensystems, welche sich vor allem in Überempfindlichkeit gegenüber allen inneren und äußeren Eindrücken und vorzeitiger Ermüdung äußert. Besonders beruht sie auf der Reizbarkeit der Gehirnnerven; der auf psychiatrischem Gebiet erfahrene Arzt Wilhelm Bergmann [2] schreibt daher den allgemeinen Satz: „Jede Seelenkrankheit ist ein Mitleiden der Seele mit dem erkrankten Gehirn." Das Wesen der Nervosität [3] sehen die Forscher in einer organischen Veränderung der Nervensubstanz, in ihrem körnigen Zerfall wie auch in einer Ernährungsstörung der Ganglienzellen (Gehirn), oder aber sie finden sie, wie Bergmann [4], wenn nicht erbliche Belastung vorliegt, nur in einer funktionellen Störung der Nerven und bezeichnen daher die Nervenerkrankungen, im Gegensatz zu den organischen Neurosen, die gewisse Geisteskrankheiten oder Nervenlähmungen hervorrufen, als funktionelle Neurosen. Jedenfalls leiden die Nerven des Nervösen unter einer krankhaften, angeborenen oder erworbenen Schwäche, die sie an ihrer normalen Betätigung hemmt und bald auch manche Organe, vornehmlich das Herz, in Mitleidenschaft zieht [5]. Nervöse Störungen werden, falls sie nicht schon ererbt sind, hervorgerufen durch Infektions- und Stoffwechselkrankheiten, Kreislaufstörungen im Gehirn und die dadurch verursachte „schleichende Schädigung" der Nervenzellen [6], körperliche Überanstrengung oder Jugendsünden. Seit neuerer Zeit beachtet man aber auch mehr die seelischen Ursachen der nervösen Erkrankungen und spricht deshalb von Psychoneurosen. Häufige Gemütsbewegungen, wie Schreck und Kummer, können dem Nervensystem schweren Schaden zufügen, wie auch geistige Überanstrengung, bei der H. Malten [7] freilich mehr die damit verbundene sitzende Lebensweise sowie den Luft- und Bewegungsmangel anklagen möchte. Neuere Forscher, wie die Franzosen P. Janet [8] und Dubois [9], denen im ganzen auch Bergmann [10] beipflichtet, sind allerdings

[10] Rit. Rom., Tit. II, c. 1, n. 30 = can. 761.

[1] Theodor Müncker, Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral. Schwann, Düsseldorf 1922, 25.
[2] Selbstbefreiung aus nervösen Leiden. Herder, Freiburg i. Br. 1922, 62.
[3] Bergmann 31 f. [4] 17. [5] Bergmann 91.
[6] H. Malten, Gesunder Schlaf ohne Schlafmittel. Stuttgart 1931, 27.
[7] 35. [8] L'automatisme psychologique. Paris 1907.
[9] Pathogenese neurasthenischer Zustände. Sammlung klinischer Vorträge von R. Volkmann XVIII, 1/2, 533. [10] 132.

überzeugt, daß wirkliche Neurasthenie, ebenso wie Hysterie, Hypochondrie und die schwachen Formen der Melancholie, eine mehr oder minder ausgesprochene Wehrlosigkeit des Menschen voraussetze, die Psychasthenie. Sie verstehen darunter eine angeborene geistige Schwäche, eine Neigung zu Kleinmut, Empfindlichkeit, Willenlosigkeit, Unentschlossenheit, Urteilslosigkeit usw. Wo diese geistige Wehrlosigkeit fehle, komme es nicht zu schweren nervösen Zuständen.

Neurasthenische Schwäche und Selbstunsicherheit berühren sich aufs engste mit der Angstbereitschaft, der seelischen Grundhaltung des Nervösen, aus der Angstaffekte entspringen, welche wieder die Zwangserlebnisse kennzeichnen und hervorrufen [11]. Zu Zeiten, wo körperliche und seelische Schwächezustände herrschen, wie in der seelisch besonders wehrlosen Kindheit, werden tiefe Gefühlseindrücke und Erlebnisse ohne Aufmerksamkeit und Kritik in die Seele aufgenommen und im sogenannten Unterbewußtsein aufgespeichert. Im späteren Leben drängen sich dann diese gefühlsbetonten Vorstellungskomplexe lähmend zwischen das Denken und Wollen [12]. Die Angst lagert sich überhaupt über das Gemüt des Kranken wie eine finstere Wolke, die bis in sein Traumleben hineinlangt. Wo immer eine gewisse Verantwortlichkeit vorliegt, ja bereits bei jeder Vorstellung, die an das Gewissen rührt, steigen aus dieser Angstlage Angstaffekte auf, die infolge häufiger Wiederholung allmählich automatisch wiederkommen. Aus irgendeinem äußeren Anlaß klammern sie sich aber auch an bestimmte Umstände, Orte und Zeiten und üben als Platz-, Gewitter-, Nacht-, Tier-, Menschenangst usw. (Phobien) einen lähmenden, zermürbenden Einfluß aus. Gerade diese Angstzustände sind für die Hartnäckigkeit der Zwangserscheinungen verantwortlich zu machen [13].

Obwohl die Vernunft, im Unterschied von den Wahnideen, das Krankhafte und Unsinnige der Zwangsvorstellungen zunächst erkennt und sich daher auch der Wille gegen diese Fremdkörper im seelischen Geschehen wehrt [14], läßt die Angst sie doch so bedeutsam erscheinen, daß sie die Vernunft zu täuschen vermögen und den Willen unter hartnäckigem Geltungszwang überwältigen. Ja je mehr der Verstand die krankhafte Vorstellung nachprüft und der Wille sich dagegen stemmt, um so sicherer geht sie aus diesem Wettstreit als Sieger hervor. Unter Zwangsvorstellungen oder Zwangsneurosen [15] versteht man somit „solche vereinzelt auftretenden Vorstellungen oder auch ängstliche Annahmen und Befürchtungen, welche von ihrem Träger im logischen Sinn als abnorm, fremdartig, widersinnig, unvernünftig oder doch als schlecht begründet erkannt werden, die das Bewußtsein trotzdem infolge des mit ihnen verbundenen peinlichen Gefühlstones beherrschen und sich trotz Widerstrebens fortwährend in das Denken drängen, die Stimme der Vernunft zu übertönen suchen und Geltung erzwingen wollen" [16]. In vielfacher Gestalt kann der Denkzwang den Kranken bedrängen: als Sorge und Kummer, Zweifel, Befürchtung und Vorwurf, als Vorstellung wider Gott und den Glauben, als Plage sexueller Art oder auch als Kontrastidee, die zur eigenen Qual den liebsten Menschen Schlimmes wünscht. Doch die Zwangsvorstellung begnügt sich nicht mit dem Verstand, sondern erfaßt auch den Willen und wird zum Zwangsimpuls, der zu einer der ganzen Seelenlage des Trägers widerstreitenden Handlung drängt, oder zur Zwangshemmung [17]. Zur Impulshandlung kommt es erfreulicherweise nicht, da genügend Gegenmotive vorhanden sind und gerade bei der Unentschlossenheit des Neurasthenikers der Weg vom Gedanken zur Tat besonders weit ist [18]. Wohl aber vollbringt der Zwangskranke unter dem starken Drange, zu Ruhe und Gewißheit zu kommen, sogenannte sekundäre Zwangsakte, welche die Psychiatrie in folgende drei Hauptgruppen gliedert: 1. Nachprüfungshandlungen, die dem Furchtgedanken entstammen, eine

---

[11] Müncker 63. — Ad. Eberle, Theologische Revue 1936, 416.
[12] Bergmann 122. 132. [13] Müncker 41.
[14] Dr. med. Albert Niedermeyer, Grundriß der Pastoral-Medizin. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1936, 76.
[15] Niedermeyer 91. [16] Müncker 41.
[17] Müncker 44. [18] Bergmann 210.

Pflicht, wie das Löschen des Lichts, Schließen der Tür, Zusammenrechnen von Zahlen, die Bezahlung einer Schuld, nicht recht erfüllt zu haben. 2. Zwangshafte Schutzmaßnahmen, um bei sich oder anderen Schaden für Leib und Seele zu verhüten, z. B. der Waschzwang. 3. Ausgleichungshandlungen, die dem Kranken, dessen seelisches Gleichgewicht durch den Zwang bedroht ist, Erleichterung und Ruhe beschaffen sollen. Alle diese Zwangsvorgänge, seien es nun Vorstellungen, Impulse oder Handlungen, können sich so zu verwirrender Heftigkeit steigern, daß die Willensfreiheit des Kranken mehr oder minder aufgehoben wird [19]. Gleichwohl wäre es vom Übel, den Zwangsleidenden diesen Gedanken in unvorsichtiger Weise nahezubringen, weil ihm dadurch leicht der letzte innere Halt genommen würde [20].

Besonders leicht befallen die Zwangsvorgänge das religiöse Seelenleben des Neurotikers. Heften sie sich sonst schon gern an alles Tun, das mit Verantwortung beladen ist, so werden sie hier zu einem Dauerzustand, dem die Moraltheologen die Bezeichnung Skrupulosität gegeben haben, weil der an religiösem Zwang Leidende, sobald es sich um sittliche Fragen oder auch nur Vorstellungen handelt, gleichsam über jedes Steinchen stolpert [21]. Aus steter starker Angstbereitschaft heraus bemächtigen sie sich bestimmter Teile des Gewissensbereiches oder erobern ihn auch ganz, so daß man diese Verfassung mit Recht als ein Angstleiden, als Sündenangst bezeichnen kann [22]. In Scharen hängen sich die furchtbaren Plagegeister an übergewissenhafte, selbstunsichere Persönlichkeiten [23], es können aber auch einzelne angstbetonte Vorstellungen auftauchen, die sich mit hartnäckigem Geltungszwang behaupten, mag auch der gesunde Menschenverstand in ruhigen Augenblicken immer wieder gegen sie Einspruch erheben. Die skrupulösen Zwangsbefürchtungen und Zwangszweifel sind somit mit Recht als vollgültige Zwangserscheinungen anzusprechen [24]. Gewiß verbinden sie sich bisweilen mit Anfechtungen, Versuchungen, aber zunächst müssen sie immer in rein natürlicher Weise aus dem oben geschilderten Krankheitszustande des Skrupulanten erklärt werden [25]. Man wird den Begriff der Skrupulosität am besten also bestimmen: „Skrupulosität ist der seelische Zustand, der von einem bestimmten Furchtgedanken ausgeht, Pflichtmäßiges unterlassen und Verbotenes getan zu haben bzw. zu tun. Diese Befürchtung ist objektiv unberechtigt und wird auch subjektiv von ihrem Träger als logisch unvernünftig oder doch schlecht begründet erkannt; dennoch drängt sie sich infolge starker Angstbetonung ständig in das Denken ein, stört den Vorstellungslauf und beherrscht mit ihrem Geltungszwang das Seelenleben, indem sie den triebhaften Drang auslöst, das durch die Furcht gestörte seelische Gleichgewicht wiederherzustellen, ohne daß jedoch dieses Ziel erreicht wird“ [26]. Sehr mannigfaltig sind die Befürchtungen, Zweifel und Ängste eines gewissenskranken Menschen. Sie zielen gegen die Gültigkeit von Gewissenserforschung und Reue bei der heiligen Beicht, die Würdigkeit der heiligen Kommunion und sonstiger religiöser Akte. Scheinbare Glaubenszweifel, blasphemische Vorstellungen gegen Gott und die Heiligen oder sexuelle Phantasiegebilde steigen, besonders bei Gebet und Gottesdienst, beständig auf und lassen sich nicht verscheuchen. Zwangskranke Priester, die ihr Beruf aufs engste mit dem Heiligen verbindet, erdulden besondere Qualen, obschon sie sich durch ihre logische und theologische Schulung, zumal wenn ihnen ein liebevoller, verständiger Mitbruder zur Seite steht, leichter aus der Gewissensqual zu retten vermögen. Vor allem ringen sie mit vielerlei Zelebrationsneurosen, die zum Gegenstand haben die Intention, Applikation und Materie beim heiligen Opfer, das Sammeln der Fragmente der heiligen Hostie und die Reinigung des Kelches nach der heiligen Kommunion u. a. Der Gedanke, wie armselig doch eine so mechanische, ja magische Auffassung des Heiligen vor dem großen Gott ist, die ruhige Aussprache über den neurotischen Charakter solcher Schwierigkeiten mit einem priesterlichen Freunde und eine entschieden ablehnende, ruhige Seelenhaltung vermögen bei

[19] Bergmann 149 ff.
[20] Niedermeyer 95.
[21] scrupulus = Steinchen.
[22] Eberle 416.
[23] Kurt Schneider, Zur Einführung in die Religionspathologie. Tübingen 1928, 11.
[24] Müncker 31 ff.
[25] Niedermeyer 95.
[26] Müncker 43.

solchen Angstneurosen Linderung oder Heilung zu bringen [27]. Aber auch andere Schreckvorstellungen, die vielleicht früher einmal im Vortrag überstrenger Lehrer ins Unterbewußtsein aufgenommen wurden, wie die Angst, Unglauben oder Irrglauben zu bekunden und sich dadurch Zensuren zuzuziehen, können nervengeschwächte Priester überfallen.

An die religiösen Zwangsvorstellungen knüpfen sich Impulse, Hemmungen und Zwangshandlungen in großer Zahl. Der eine fühlt sich getrieben, laut seinen Unglauben zu bekennen, obwohl er doch mit jeder Herzensfaser am Glauben hängt, ein anderer zu gotteslästerlichen Reden oder zum Selbstmord. Schier endlos aber sind die Antriebe zu unaufhörlicher Nachprüfung, ob die heilige Beicht (Reue, Gewissenserforschung) gültig, die heilige Kommunion würdig gewesen, ein wichtiger Gewissensbefehl vorliegt oder die Einwilligung in böse Gedanken und eine schwere Sünde geschehen ist. Immer wieder wird jeder Fall, auch wenn er längst als geklärt erkannt worden, untersucht und zergliedert, und doch kommt bei all diesen anstrengenden, ja martervollen Nachprüfungen nichts heraus als der verstärkte Drang zu neuen Zweifeln und Grübeleien. Tauchen schlechte Vorstellungen auf, so schüttelt der Kranke mit dem Kopf, sucht sie mit der Hand abzuwehren oder auch mit dem abweisenden Ruf: „Weiche, Satan!" Angst und Zwang treiben zu Wiederholungen der Gebete oder liturgischer Akte (Zelebration), zur Erweckung des Glaubens, der Intention oder zu ihrer Bestätigung durch Nicken des Kopfes, zu Gebeten, Kreuzzeichen, Kniebeugungen, so daß wertvolle Übungen der christlichen Aszese sich zu Manien ausbilden. Durch häufige Wiederholung wird der Zwangstrieb immer stärker und die Zwangshandlung zur unbewußten Gewohnheit, zum Tic. Der Angstzustand wie auch die Zweifel und Befürchtungen verursachen aber nicht nur Antriebe, sondern auch Hemmungen im religiös-sittlichen Leben. Manche Kranke stocken in der Unterhaltung aus Furcht, ein Wort gegen den Glauben zu sagen. Zwangsleidende Priester werden durch solche Angstzustände gehemmt bei der heiligen Messe, im Breviergebet, bei der Sakramentenspendung. Wer jedoch Zwang gegen Zwang setzen wollte, um solche Störungen zu überwinden, würde nicht nur viel Nervenkraft verbrauchen, sondern auch den Angstaffekt noch verstärken. Hier heißt es vielmehr: mit gelassener Ruhe die Gebilde der Angst verachten und, so gut es geht, ohne jegliche Wiederholungen still in zusammenhängendem Tonus, vielleicht mit einem oder zwei ruhigen Atemzügen, in Gebet und sakramentaler Handlung fortfahren. Nur so kann die Angst mit der Zeit abklingen.

Wer erst von einem ernsten religiösen Zwangsleiden heimgesucht ist, vermag sich kaum jemals allein aus seinem Elend zu befreien, sondern bedarf eines erfahrenen, teilnehmenden Seelenführers, der ihn wenigstens zur Selbstbefreiung vorbereitet [28]. Dem Seelsorger weist auch der katholische Psychiater [29] eine große Aufgabe, zugleich freilich eine große Verantwortung zu, besonders bei religiösen Zwangserscheinungen. Von seinem Zuspruch, seiner Anweisung, seiner Regelung des Beichtens hängt so gut wie alles ab, da selbst der katholische Arzt in diesen Dingen begreiflicherweise selten als autoritativer Ratgeber angesehen wird. Freilich muß er, wenn er bei Behandlung von Psychopathien nicht versagen soll, das nötige psychiatrische Wissen mitbringen [30] und dem sehnsüchtig nach Beistand ausschauenden Kranken in liebevollem Verstehen und mit pädagogischer Klugheit aufhelfen. Bergmann [31] klagt, „wie manche Patienten oft jede Kleinigkeit, jedes unbedachtsame Wort mißbrauchen, um sich aufs neue zu quälen mit Ängsten, welche ebenso groß sind, als deren Ursache klein ist". Deshalb wird auch der Priester sich nicht auf lange Belehrungen einlassen, sondern dem Zwangskranken die Ursachen seiner Seelenqual aufdecken und sich im übrigen auf wenige bestimmte Weisungen und einige kernige Trostgedanken beschränken. Im Mittelpunkt der Seelenführung muß hier unerschütterlich die Forderung stehen, sich unter keinen Umständen zu einer Untersuchung der Zwangserscheinungen oder

[27] Niedermeyer 94. [28] Niedermeyer 130.
[29] Chrysostomus Schulte, Zur moral- und pastoraltheologischen Behandlung der Psychopathien. Theologische Revue 1930, 358 (Besprechung des schon genannten Buches von Kurt Schneider). [30] Schulte 357. [31] 98.

zum Kampf mit ihnen verführen zu lassen, sondern sie entschieden zu verachten und in jedem Fall einzig und allein nur das zu meiden, was er sofort intuitiv als sichere Todsünde erkennt. Unermüdlich soll der Seelenführer seinen Schützling auf den Felsen des unerschütterlichen Vertrauens auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit stellen. Gilt doch gerade ihm das Wort des großen Seelenfreundes, des hl. Franz von Sales: „Unsere Armseligkeiten bilden den Thron der göttlichen Barmherzigkeit“ [32]. Wenn der Kranke sich mit Eifer in das Leben seines Heilandes in den Evangelien vertieft, kommt er Gott auch mit seinem Herzen vertrauensvoll nahe und steht ihm nicht mehr bloß begrifflich kalt und darum angsterfüllt gegenüber. Wird doch die Furcht des Skrupulanten vor der Ungnade Gottes, wie Hermann Dimmler dartut [33], stark genährt „durch eine mangelhafte Ausbildung derjenigen Vorstellungen und Gefühle, welche die Begnadung und Verschuldung von seiten Gottes zum Gegenstand haben“. In diesem Mißverhältnis zwischen Verstandes- und Seelenkultur haben wir die Ursache für das starke Umsichgreifen der Skrupulosität in den ernstlich nach religiöser Vollkommenheit strebenden katholischen Laien- und Priesterkreisen zu suchen [34]. Überaus heilsam sind für den Zwangskranken Ablenkung und Freude; gerade auf ihn trifft das Wort des hl. Franz von Sales zu: Nächst der Sünde gibt es kein größeres Übel als die Traurigkeit [35]. Neben der richtigen seelischen Leitung bedarf der Kranke zur Heilung seines Nervensystems oder mancher Organe des Arztes [36] und unter Umständen auch des weltanschaulich recht orientierten Psychiaters [37]. Seelsorger und Arzt werden ihn gemeinsam so weit fördern, daß er, besonders wenn er intellektuell begabt ist, sich selbst weiterführen kann bis zur völligen Gesundung. Bei aller Hilfe, welche der Priester dem Zwangsleidenden gewährt, hat er freilich stets in geduldiger Nachsicht zu bedenken, daß jener sich in einem angstvollen, verwirrenden Zwangszustande befindet und es ihn darum trotz aller Einsicht unsagbar schwer ankommt, dem Befehl des Gewissensführers gehorsam zu folgen.

Für den Zwangskranken selbst gibt es nur den einen Weg zur Rettung, daß er seine furchtbare Heimsuchung erkennt, mit tapferer Gottergebenheit zu ihr steht und alle Zwangsvorgänge ohne jede Untersuchung entschieden verachtet, sich zugleich aber mit rückhaltlosem Vertrauen und Gehorsam an die Weisungen seines Seelenführers klammert. Der große Bischof Johann Michael Sailer (1751 bis 1832) leuchtet ihm hierin mit seinem Beispiel voran: Fast sieben Jahre lang, vom zwölften bis sechzehnten Jahre und vom achtzehnten bis zwanzigsten, marterten ihn böse Gewissens- und Glaubensskrupel, bis ein mitleidiger, kluger Missionar ihn von seiner Qual erlöste. Voll innigen Dankes gegen Gott erzählt er später von seinem Gewissensfreunde: „Allmählich lernte ich ihm glauben, trauen, gehorchen, und das Gewissen stellte seine Rüge ein, und ich ward ein seliges Kind, liegend im Schoße der Mutter Vorsehung und gehalten von dem Worte meines Schutzgeistes [38].“ Gleich diesem edlen Seelenführer Sailers soll ein jeder Seelsorger in christlichem Erbarmen dem Zwangsleidenden rettend zur Seite stehen, dessen furchtbare Lage oft sogar von seinen Angehörigen und Freunden völlig verkannt wird. Nichts greift ja tiefer in das zarte Gebiet des sittlichen Lebens hinein als alle die Formen von Zwangserscheinungen, die leicht mit Versuchungen verwechselt werden und das Gewissen mit namenloser Angst erfüllen [39]. Welche Unsumme von Leid und Weh, von Angst und Sorge, von Kummer und Gram verbirgt sich doch hinter diesen Angstzuständen. „Die gedrückte Seele bedarf der Aufrichtung, Hebung und Ermunterung zum geduldigen Ausharren bis zum Anbruch besserer Tage [40].“

---

[32] Quadrupani, Anleitung für fromme Seelen zur Lösung der Zweifel im geistlichen Leben. Herder, Freiburg i. Br. 1906, 82.

[33] Skrupulosität und Verkümmerung des religiösen Gefühlslebens. Pharus 1929, 321.

[34] Dimmler 329. — Vgl. auch sein Buch Skrupulosität und religiöse Seelenstörungen. Auer, Donauwörth 1930.

[35] Quadrupani 171.

[36] Malten 29.

[37] Niedermeyer 131.

[38] Willibrord Schlags, Johann Michael Sailer, der Heilige einer Zeitenwende. Rauch, Wiesbaden 1931, 23. — Seb. Merkle, Religiöse Erzieher der katholischen Kirche. Quelle & Meyer, Leipzig, S. 188.

[39] Müncker 2f.

[40] Bergmann 18.

KLEINE BEITRÄGE

Der Hirt im Aufbau der Gemeinde

Von Pfarrer Dr. Konrad Metzger

Wenn wir im folgenden den Aufbau der Gemeinde durch den Hirten besprechen, so sollen uns jene Gedanken führen, welche in den Hirtengleichnissen des Heilandes, die Johannes berichtet, enthalten sind. Sie sollen verbunden werden mit jenen, die uns Paulus im 4. Epheser-Kapitel geschenkt hat (4—16). Beide Gedankenreihen sollen mitten in unsere Zeit hineingestellt werden.

Die Tätigkeit des Hirten muß ganz die des Aufbaues sein.

In der Berufsvision des Propheten Jeremias (1, 10) betont Gott aus zeitbedingtem Grunde heraus noch stark das Negative: „So lege ich denn mein Wort in deinen Mund. Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen und einzureißen, zu vernichten und zu zertrümmern, aufzubauen und einzupflanzen."

Dort jedoch, wo Gott von der Rückkehr der Gefangenen spricht (24, 6), klingen seine Worte weit positiver: „. . . sie aufzubauen und nicht wieder zu zerstören, sie einzupflanzen und nicht wieder auszureißen." Die eigentliche Aufbaukraft, in der Jeremias wirken soll, ist das „Wort Gottes". „Er verfährt in göttlichem Auftrag mit Völkern und Reichen wie der Baumeister mit dem Haus oder der Gärtner mit der Pflanze. Ein Droh- oder Heilswort in seinem Munde ist kein leerer Schall, sondern eine reale Macht. Wort bedeutet Wirkung und Erfüllung. Es ist wie Feuer, das nicht bloß leuchtet, sondern jeden verzehrt, über den es kommt. Als göttliches Wort ist es von göttlicher Kraft" (Nötscher).

Ganz von diesem Prophetengeiste erfüllt ist das, was Paulus an zwei Stellen des 2. Korintherbriefes als seine persönliche Sendung bezeichnet: „Ja, wollte ich mich darüber hinaus noch der Vollmacht rühmen, die uns der Herr zu eurer Erbauung, nicht zum Niederreißen verliehen hat, so würde ich nicht zuschanden werden" (10, 8). Diese positive Art zu wirken muß Paulus sehr am Herzen gelegen haben. Weil er in den Korintherbriefen so viel niederreißen mußte, wiederholt er (13, 10) am Schlusse, daß seine Arbeit nur scheinbar negativ gewesen sei: „Ich schreibe euch dies aus der Ferne, damit ich nicht bei meiner Anwesenheit mit Strenge die Vollmacht gebrauchen muß, die mir der Herr zum Aufbau, nicht zum Niederreißen verliehen hat."

Aus dem gleichen Grunde bezeichnet er (1 Kor 14, 1 f.) diejenigen Charismen als die wertvolleren, welche die Gemeinde „erbauen". Man hat den Eindruck, daß der Apostel den Begriff „aufbauen" oder „erbauen" wie einen Maßstab anzuwenden pflegte. An ihm mißt er den inneren Wert seines Wirkens. Er versteht darunter manchmal das äußere Wachstum der Gemeinde (Eph 2, 20—22), an anderer Stelle den inneren Aufbau (1 Thess 5, 11; 1 Kor 10—14).

Man sieht, der „Aufbau" ist die eigentliche Zielsetzung jeglicher Hirtenarbeit. Die Prägung des Seelsorgers muß ganz positiv sein. Alles Niederreißen, das bei Jeremias ebenso eine wichtige Rolle spielt wie bei Paulus, darf nur Sprungbrett sein. Im Aufbau müssen wir unsere eigentliche Sendung sehen. Wir müssen, wie Paulus im 1. Korintherbriefe (3, 10) sagt, „Baumeister" sein. Je eifriger der Hirt ist, je tiefer er in den Zustand seiner Gemeinde eindringt, desto mehr gerät er in die Gefahr, im Einreißen und Niederreißen seine Aufgabe zu sehen. Oft sind es gerade die Besten unter uns, deren Wirken, ihnen selbst unbewußt, an dieser Klippe scheitert.

Christus, die Kraft des Aufbaues.

Nach Paulus ist die Gemeinde die „Fülle Christi" (Eph 1, 23). Aus dieser grundlegenden Tatsache ergeben sich für das Wirken des Hirten zwei entscheidende Folgerungen.

1. Wäre der Hirt auch ein seelsorgerliches Genie und eine noch so kraftvolle Persönlichkeit, mit noch so vielen Erfahrungen in der praktischen Gemeinschaftsarbeit ausgerüstet, er ist nicht die Quelle, aus welcher der Aufbau der Gemeinde strömt. Von dem, der sich nicht an das Haupt hält, sagt Paulus (Kol 2, 19), er sei „aufgeblasen". Man wird zugeben, daß viele Seelsorger der Gefahr dieser Aufgeblasenheit nicht entgehen. Diese Gefahr ist besonders verlockend in zahlenmäßig großen Gemeinden. So manche offenkundige Mißerfolge der letzten 30 Jahre dürften von dieser „Aufgeblasenheit" herkommen. Vergessen wir nicht, was Paulus feststellt: „von ihm (Christus) wird der ganze Leib durch Gelenke verbunden und zusammengehalten und schreitet so in gottgewirktem Wachstum voran." Noch schöner heißt es im Epheserbriefe: „In ihm ist der ganze Bau zusammengefügt und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn empor. In ihm werdet auch ihr zu einer Wohnung Gottes im Geiste mitaufgebaut." Das wesentliche Anliegen des 4. Epheser-Kapitels ist das gleiche: Jeder christliche Aufbau muß von Christus ausgehen. Das gilt von dem inneren Aufbau des einzelnen Christen, das gilt noch mehr vom

Aufbau der Gemeinde. Es sollte darum keiner von uns im Ernste sagen: ich baue meine Gemeinde auf; damit hätte er auf Sand gebaut. Keiner soll sein Wirken „schöpferisch" nennen. Schöpferisch kann nur jemand wirken, der ganz in Christus arbeitet. Ja er wird nur in dem Grade überhaupt aufbauen, in dem er eins geworden ist mit Christus. Ist Christus „d e r gute Hirt", dann können wir es nur werden durch unser Einswerden mit Christus. Aus der Vereinigung mit ihm strömen die vier wesentlichen Aufbaukräfte, die uns der Herr selbst bezeichnet hat.

a) Die Fähigkeit, ganz unter der Herde zu sein. Das liegt nämlich im Bilde des Hirten: mit der Herde eins sein. Es genügt nicht, von Hausbesuchen und Hausseelsorge zu sprechen. Das wäre zu wenig. Der Hirt handelt nach dem Grundsatz des hl. Paulus: „Ihr seid in unserem Herzen, um im Leben und Tod mit uns vereint zu bleiben" (2 Kor 7, 3).

b) Die Fähigkeit der Hingabe bis zur Selbstaufopferung. „Ich will mit Freuden Opfer bringen, ja mich selbst für eure Seelen aufopfern" (2 Kor 12, 15). So hat Paulus das Wort Christi verstanden: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe" (Jo 10, 11).

c) Die Kenntnis der Gemeinde. „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, so wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne" (Jo 10, 14 u. 15). Das können wir nur durch jenen erhalten, von dem ein Erklärer der Heiligen Schrift sagt: „Zwischen den Schäflein und seinem Hirten Jesus besteht eine so tiefe gegenseitige Kenntnis, ein so persönliches Kennen und Vertrauen, daß es ein Bild jener persönlichen Gemeinschaft ist, die in gegenseitigem Erkennen und Lieben in göttlicher Macht und Kraft zwischen Vater und Sohn besteht" (Tillmann). In diesem Sinne hat auch Paulus 2 Tim 2, 19 gesagt: „Doch der feste Gottesbau bleibt bestehen. Er trägt die Inschrift: Der Herr kennt die Seinen."

d) Für unsere Zeit ist es von der größten Wichtigkeit, zu wissen, daß der gute Hirt (Jo 10, 9) ausdrücklich gesagt hat: „Ich bin die Tür. Wer immer durch mich eintritt, wird gerettet. Er wird aus- und eingehen und Weide finden." Die Gemeinde hört auf uns in Wirklichkeit nur dann, wenn wir sie aus unserer Einheit mit Christus heraus rufen.

2. Die andere Folgerung, die wir ziehen müssen, ist diese: Unsere Gemeinde ist von Christus her stets im Wachsen, in fortwährendem Aufbau. Das sagt Paulus ausdrücklich, wenn er Eph 5, 28 erklärt: Christus selbst „nährt und pflegt" die Kirche. Belser hat zu dieser Schriftstelle gesagt: Christus nähre die Seinigen durch sein Fleisch und Blut in der Eucharistie, er erwärme die Gemeinde stets durch die Sendung des Heiligen Geistes, der das Feuer der Liebe in ihr entzündet.

Aus dieser Tatsache ergibt sich zunächst, daß das Wachstum der Gemeinde durchaus sicher ist, ob wir es sehen oder nicht. Ferner, daß wir nie sagen können: Jetzt bin ich mit dem Aufbau fertig. Die Gemeinde ist in einem ständigen Wachsen. Die Gesetze dieses Wachstums sind nur Christus bekannt. Nur das eine können wir sagen, daß die Kirche nach innen wächst, nicht nur nach außen. Georg Feuerer hat sehr schön gesagt: „Wir können also verschiedene Schicht- und Entfaltungsstufen aus diesem einen Grunde der personalen Gemeinschaft unterscheiden. Dementsprechend kann auch das Wachstum erfolgen, entweder intensiv in einer immer stärkeren Verwurzelung in dieser Gemeinschaft, oder extensiv in einem bestimmten äußeren Aufbau und Gestaltung." Jedenfalls müssen wir uns daran gewöhnen, daß wir an den Gemeindeaufbau niemals mit natürlichen Maßstäben herangehen dürfen. Den tiefsten Grund dafür gibt Feuerer damit an, daß er das „Wachsen der Christusgestalt" in der Gemeinde ein „eschatologisches Geheimnis" nennt. Er meint damit, die Kirche wächst immerfort dem Reiche Gottes entgegen; ihr Wachstum ist erst am Jüngsten Tag abgeschlossen. Erst dann können wir mit Sicherheit sagen, worin der Erfolg unseres Wirkens bestanden hat.

Christus wirkt nicht unmittelbar, sondern durch von ihm Berufene.

Durch die gesamte Offenbarung zieht sich ein Gesetz, das man das Gesetz der Zweitursache genannt hat. Christus wirkt immer durch andere, durch von ihm gesandte, bevollmächtigte und ausgestattete Menschen. Paulus erklärt Eph 4, 7 f.: „Einem jeden von uns ist die Gnade in dem Maße verliehen, wie Christus sie gegeben hat. So bestimmte er die einen zu Aposteln, andere zu Propheten, wieder andere zu Glaubensboten oder zu Hirten und Lehrern." Der Apostel bezieht diese Worte sowohl auf die Charismatiker wie auf Amtsträger. Es ergeben sich für unser Wirken eine Reihe von entscheidenden Grundsätzen:

1. Wir dürfen die natürliche Ausstattung eines Seelsorgers oder Laienapostels nicht überschätzen. Sie hat gewiß ihre Bedeutung. Am heiligen Pfarrer von Ars sehen wir, daß sie gegenüber der übernatürlichen Ausstattung in den Hintergrund tritt. Diese ist das Entscheidende. Wir können darum Christus nicht schlimmer mißverstehen, als wenn wir wenig Befähigte im natürlichen Sinne nicht genug achten.

2. Ganz wesentlich für unser Wirken ist unsere Sendung von Christus her. Dieses Bewußtsein kann in uns nicht stark genug sein. Es muß die eigentliche Grundlage un-

seres Aufbaues sein. Wichtig ist, daß wir es mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln pflegen und entwickeln. Hier liegt die große seelsorgliche Bedeutung des Betens. Im Gebet wird unser Selbstbewußtsein immerfort erneuert.

3. Nicht weniger überzeugt müssen wir sein von unserer übernatürlichen Ausstattung für den Aufbau. Paulus war ganz selbstverständlich überzeugt, daß die Charismen bei jedem Christen mit der Taufe gegeben seien. Um wieviel stärker muß dieser Glaube in uns sein, die wir gefirmt sind und täglich die heilige Messe feiern. Am stärksten muß das in uns sein, die wir das Sakrament der Priesterweihe empfangen haben. Es gilt, diese unsere Ausstattung durch lebendigsten Glauben in uns zu wecken, zu pflegen und im täglichen Wirken vertrauensvoll auszunützen. Besonders sollen wir davon durchdrungen sein, daß Christus durch uns Seelsorge übt; dann ist er in jedem von uns in besonderer Weise gegenwärtig. Damit muß jeder von uns wörtlich auf sich beziehen, was Lukas 3, 2 von Johannes dem Täufer sagt: „Es erging das Wort des Herrn an Johannes."

4. Es hat jeder von uns ein besonderes Maß von Gnade. Ist es wahr, was Eph 4, 16 steht, daß jedem einzelnen Gliede eine bestimmte Kraft zugemessen ist, dann müssen wir uns nicht nur demütig vor den verschiedenen Amtsausstattungen beugen, nicht nur sie gelten lassen, wir müssen sie auch in der Kirche zur Geltung bringen. Der Pfarrer muß jene bejahen, die grundsätzlich überpfarrlich arbeiten. Der Universitätsprofessor, der Religionslehrer, die Mitglieder kirchlicher Behörden müssen den Pfarrer ernst nehmen, aber auch umgekehrt.

Die letzte Zielsetzung unseres Wirkens.

Paulus entwickelt nun von Vers 12 an, welches die spezielle Aufgabe des Seelsorgers ist: „Sie sollen die Heiligen zur Ausübung des Dienstes heranbilden, zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur Mannesreife, zum Vollmaß des Alters Christi. Dann werden alle nicht mehr unmündige Kinder sein, die sich von jeder windigen Lehre, vom Trugspiel der Menschen und den Verführungskünsten des Irrwahns schaukeln und treiben lassen."

Es ist damit zunächst gesagt: Unser Wirken muß nicht nur zielklar sein, es muß geleitet sein bis ins letzte von den Zielen, die Christus uns stellt; sonst ackern wir neben der Furche. Straffe Zielstrebigkeit muß immer von neuem in unser Wirken geleitet werden.

Immer wieder anfangen und nichts vollenden — das ist die Art eines Seelsorgers, der nicht in Christus lebt. Von Aufbau kann bei ihm keine Rede sein.

Der Leitgedanke, der unsere Arbeit tragen und treiben muß, heißt nach Paulus: Aufbau des Leibes Christi im Einzelnen und in der Gemeinde. Das wesentliche Mittel der Seelsorge ist daher die Eingliederung in Christus. Das geschieht sowohl durch das „Wort", als Fortsetzung der innergöttlichen Tätigkeiten, wie auch durch die Pflege des sakramentalen Lebens. Wir müssen die Sakramente ernst nehmen als einmalige, immer vorhandene, von Gott gewirkte Tatsachen. Sie sind die Grundlage aller Pfarrgemeinschaftsbildung. Wenn wir ihre Wirkungen nicht sehen, so müssen wir doch fest davon überzeugt sein, daß sie im verborgenen da sind. Mit der Spendung der in Christus eingliedernden Sakramente dürfen wir uns aber nicht begnügen; wir müssen das, was sie gegeben haben, planmäßig in den Gläubigen entwickeln.

Eine weitere Zielsetzung gibt uns Paulus, wenn er sagt: Alle Christen sollen zur Ausübung des Dienstes herangebildet werden. Damit ist nichts mehr und nichts weniger gefordert als die Apostolisierung der ganzen Gemeinde. Sie muß immer wieder von neuem in Angriff genommen werden. Der Seelsorger muß auf diese Weise sein Wirken vervielfältigen. Die Einzelnen und die ganze Gemeinde müssen zur Selbsterziehung auf die Laienhilfe hin gebildet werden. Es müssen ihnen immer wieder Ziele gestellt werden, und es muß ihnen gezeigt werden, wie sie mitarbeiten können.

Paulus stellt dann drei Einzelaufgaben vor den Seelsorger: Erziehung zur Einheit im Glauben und zur Erkenntnis Christi, Erziehung zum „vollkommenen Mann", also zum „ausgereiften Gläubigen" (Wikenhauser), Erziehung endlich zum Vollmaß der Fülle Christi. Besonders mit der Erziehung zum „vollkommenen Mann" meint Paulus Erziehung der Gemeinde zur „Christusgestalt" (Feuerer).

Diese ganze eben gezeichnete Arbeit soll den Zustand der Unmündigkeit der Gemeinde beseitigen. Paulus hat es ja mit den Galatern erlebt, wie groß ihre Unmündigkeit war, wie schnell sie sich verführen ließen. Die Korintherbriefe schildern ähnliche Zustände. Jeder von uns weiß, wie sehr der Zustand der Unmündigkeit auch heute noch nicht in unseren Gemeinden überwunden ist. Erziehung zur Mündigkeit muß also im hohen Grade unser ganzes Wirken durchdringen.

„Die Liebe baut auf" (Paulus).

Der Apostel krönt seine Ausführungen über den Aufbau der Gemeinde mit den beiden Sätzen: „Vielmehr werden wir uns an die Wahrheit halten und so in Liebe in jeder Hinsicht hineinwachsen in ihn, der das Haupt ist: Christus. Von ihm aus wird der ganze

Leib zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes einzelne Gelenk, das seinen Dienst tut nach der Kraft, die jedem einzelnen Gliede zugemessen ist. So vollzieht sich das Wachstum des Leibes, und er baut sich auf in Liebe" (Eph 4, 15 und 16).

Ohne die ganze Fülle dieser Gedanken ausschöpfen zu wollen, sei im Anschluß an G. Feuerer festgestellt: Die Urkraft jeder Gemeindebildung kann immer nur die Liebe sein, die aus der Vereinigung des Hirten mit Christus entspringt. Hält er sich an „die Wahrheit" (Vers 15), wächst er in Christus hinein, dann ist er durch Christus mit der Herde „seinshaft" verbunden. „Nicht darin also besteht die christliche Gemeinschaft, daß die Menschen sich bewußt aufeinander beziehen, füreinander da sein wollen." Vielmehr verbindet Christus durch seine Liebe und Gnade Hirt und Herde und die Menschen untereinander. Aus dieser Kraft heraus baut sich dann die Gemeinde selbst von innen heraus auf. In der Liebe Christi bekommt jeder Christ Anteil „an dem Vaterschaftsverhältnis Gottes und am Bruderverhältnis Christi". Die Gemeinde wird so eine Fortsetzung, ein Spiegel des innergöttlichen Lebens, und zwar durch den Heiligen Geist, den Geist Christi. Er macht Hirt und Herde zu Mitgestaltern des Reiches Gottes. Er gibt jedem ein bestimmtes Amt in der Kirche. Die Liebe vollendet die Kirche. Die Liebe ist ihr stärkstes Wissen und Mühen um ihr eigenes Dasein in Christus.

Aus den Briefen des Apostels kann der Seelsorger deutlich ersehen, daß er fest an diesen Aufbau aus der Liebe geglaubt, daß er persönlich diese Liebe Christi in die Gemeinden hineingelebt, daß er aber auch durch sein Wort und seine Maßnahmen die Liebe entwickelt hat, die er gnadenhaft in den Gemeinden wußte.

Man braucht nur im Römerbrief 12, 3—15 als Seelsorger zu lesen, dann weiß man, wie Paulus die aufbauende Liebe Christi in den Gemeinden erweckt und gepflegt hat, wie er sie bis in den letzten Winkel des Gemeindelebens durch lebensnahe Winke zur Tat zu machen wußte. Man kann 1 Kor 13 das klassische Beispiel dafür nennen, wie Paulus die Liebe Christi zum alles tragenden Grund des Gemeindelebens gemacht hat. Nachdem er die Charismen und ihre Bedeutung für den Gemeindeaufbau gewertet hat, stellt er die Liebe als den „vorzüglicheren Weg" hin. Man kann im „Hohenlied der Liebe" beobachten, wie der Apostel allem im einzelnen entgegentritt, was die Gemeinde zerstören oder im Wachstum hemmen kann (Sickenberger).

Paulus hat diesen Seelsorgeweg gern mit der väterlich-zeugenden und der mütterlich-hütenden Liebe verglichen und zeigt so noch lebensvoller die wachstum-schaffende und -vermehrende Kraft der Liebe Christi: „Ich bin durch die Verkündigung des Evangeliums euer Vater in Christus Jesus geworden" (1 Kor 4, 15). Den Galatern schildert er seine Liebe im Bilde der Mutter: „Meine Kinder, noch einmal leide ich um euch Geburtswehen, bis Christus in euch gestaltet ist" (4, 19). Paulus scheint diese Bilder in allen Gemeinden benutzt zu haben. Im zweiten Kapitel des ersten Thessalonicherbriefes (1—12) vereinigt er sie und schließt: „Wir fühlten uns zu euch hingezogen und wollten euch nicht allein das Evangelium Gottes, sondern auch unser Leben darbieten. So lieb wart ihr uns geworden" (Vers 8).

Ist der einzelne Christ *alter Christus*, wächst die Gemeinde, bis sie mit Christus nicht nur eins, sondern „einer" (Feuerer) geworden ist, dann teilen Hirt und Herde auch das Lebens- und Leidensschicksal Christi. Hat Johannes vom Christen gefordert: „Daran erkennen wir die Liebe Gottes, daß er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben" (1 Jo 3, 16), so gilt noch viel mehr vom Hirten das Wort des hl. Johannes Chrysostomus: „Ein guter Hirt, wie ihn sich Christus wünscht, ist vielen Martyrern im Werte gleich. Der Martyrer stirbt einmal nur für Christus, der Hirte tausendmal für seine Herde."

„Vom Sakrament des Altars" [1]

Von Dr. Eduard Stakemeier

Prof. D. Hermann Sasse-Erlangen sagt im Vorwort des in der Überschrift genannten Werkes, daß die Frage nach dem Sakrament des Altars heute in einer Weise brennend ist, wie sie es vielleicht seit der Reformation nicht mehr war. Wir erfahren wieder den lebendigen Zusammenhang zwischen dem Leib des Herrn, den wir am Altar empfangen, und dem Leib des Herrn, der die Kirche ist. Neunzehn Jahrhunderte lang hat die lebendige Erfahrung der Christenheit diesen Zusammenhang bezeugt, und vielleicht kommt bald der Tag, an dem „wir evangelischen Theologen Deutschlands endlich, endlich erkennen,

[1] Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls. Unter Mitarbeit von Richard Frölich, Friedrich Wilhelm Hopf, Theodor Knolle, Hans Preuß, Otto Procksch, Ernst Sommerlath, Ernst Strasser hrsg. von Herm. Sasse. Verlag von Dörffling und Franke (Leipzig 1941), 298 Seiten. Das Folgende möchte ein eingehendes Referat bieten über die unsere Leser besonders interessierenden Aufsätze.

daß es ein Mißbrauch der evangelischen Freiheit war . . ., wenn jeder von uns das Recht in Anspruch nimmt, statt der Abendmahlslehre . . . eine beliebige Privatansicht vorzutragen . . . Daß solche Bindung an die schriftgemäße Lehre der Kirche keine Knechtung der Gewissen bedeutet, darüber sollte man in der Kirche der lutherischen Reformation kein Wort zu verlieren brauchen" (7). Das Anliegen geht alle Christen an. „Denn die Wahrheitserkenntnis, die Gott unserer Kirche anvertraut hat, gehört der ganzen Christenheit" (8).

Professor D. Dr. Otto Procksch, Erlangen, behandelt in dem ersten Beitrag „P a s s a u n d A b e n d m a h l" den zeitlichen und sachlichen Zusammenhang des Abendmahls Jesu mit der alttestamentlichen Passafeier. Jesus gibt zwar ein grundsätzlich Neues, einen einzigartigen Gehalt, aber auch hier ist er gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Jesus „erklärt die Adendmahlsfeier mit den Aposteln für ein Passa, obwohl es einen Tag vor der allgemeinen Passafeier begangen wird . . . Bei der Passafeier . . . folgte als zweiter Gang beim zweiten Becher das eigentliche Passamahl mit ungesäuertem Brote, wobei dem Haussohn, der nach dem Sinn der Feier zu fragen hat, die Erlösung aus Ägypten genannt wird, zu deren Gedächtnis (Ex 12, 14 *zikkaron* = LXX μνημόσυνον) das Passa stattfindet. An dieser Stelle haben wir uns die marcomatthäischen Einsetzungsworte Jesu zu denken, in denen er sich selbst an Stelle des Passalammes setzt. Das Gedächtnis an die Passanacht soll nach dem paulinischen Bericht ersetzt werden durch das Gedächtnis an ihn selbst mit sichtlicher Betonung seiner Person (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Der jüdische Passacharakter der Feier ist mit ihnen aufgehoben; denn es tritt ein Neues und Außerordentliches dafür ein. Das Abendmahl Jesu ist ein Passa ohne Passalamm . . . Vielmehr ist Jesus selbst das Passalamm, das im Abendmahl für die Christen hingegeben wird" (22—24). Die Betonung des vergossenen Blutes in den Abendmahlsworten muß auf Christi Tod gedeutet werden. „Wo Opferblut vergossen wird, da dient es der Versöhnung zwischen Gott und Volk. So hat Jesus, als er dem volkstümlichen Erlösungscharakter des Passa, der in seiner Zeit vorwog, sein Blut als Sühnmittel entgegenstellte, den Versöhnungscharakter betont, der dem ältesten Passafest innewohnte. In ihm als dem Passalamm der Christenheit ist die Versöhnung durch sein Blut gegeben, in der Versöhnung aber die Erlösung von den Sünden" (25).

Professor D. Hermann Sasse-Erlangen behandelt sodann ausführlich „Das Abendmahl im Neuen Testament", und zwar zunächst die Quellen. Aus 1 Kor 11, 23—25 und Mk 14, 22—25 folgt, „daß die Christenheit in den vierziger Jahren mehrere voneinander unabhängige Fassungen einer Überlieferung gekannt und bei der Feier des Abendmahls benutzt hat, wonach Jesus bei seinem letzten Mahl den Jüngern Brot und Wein mit den Worten gereicht hat: »Das ist mein Leib«, »das ist mein Bundesblut, vergossen für viele« . . . Dürfen wir annehmen, daß dieser älteste Bericht auf die Aussagen der Augenzeugen, also auf den Kreis der Elf zurückgeht? Ein Beweis dafür ist beim Stande unserer Quellen selbstverständlich nicht zu führen. Aber es wäre methodisch unerlaubt, die Authentizität des Berichts so lange zu bestreiten, bis der exakte direkte Beweis für seine Zuverlässigkeit geführt ist" (30). „In solcher Skepsis redet nicht mehr der Historiker, der mit Ranke wissen will, wie es eigentlich gewesen ist, sondern der Staatsanwalt, der dem der unrichtigen Berichterstattung Verdächtigen kein Wort glaubt, für das nicht ein Augenzeugen- oder Indizienbeweis geliefert worden ist. Man muß sich darüber klar sein, daß es das Ende der g e s c h i c h t l i c h e n Erforschung des Neuen Testamentes bedeutet, wenn man seinen Aussagen gegenüber nicht mehr die Regel aller historischen Forschung gelten läßt, einen Bericht so lange für zuverlässig zu halten, bis zwingende Gründe — und nicht bloße Vermutungen — seine Richtigkeit in Frage stellen" (31).

Die Probleme, die der Abendmahlsbericht des Lukas mit den zwei Bechern aufgibt, werden kurz dargestellt. H. Sasse erläutert die Meinung mancher Kritiker (z. B. Zahns), daß Lk 22, 19b—20 nicht zum ursprünglichen Bestande des dritten Evangeliums gehören. Lukas vermeide es bewußt, in der Öffentlichkeit mehr über das Abendmahl zu sagen, als unbedingt nötig war. „So dient im kürzeren Lukastext der Passakelch dazu, um den Abendmahlskelch anzudeuten und zugleich zu verbergen. Die Umstellung der Reihenfolge von Brot und Wein, die sich daraus ergibt, ist ein willkommenes Mittel zur Verhüllung des wirklichen Tatbestandes" (35). Aber einerseits, sagt Sasse, ist der längere Lktext schon bei Marcion und Justin bekannt und außer im Codex D auch in den ältesten griechischen Handschriften enthalten, und anderseits läßt auch der kürzere Lktext die entscheidenden Abendmahlsworte „Das ist mein Leib" in ihrer ganzen Härte stehen wie ein Rätsel für die Welt. Lietzmann vermag diese Worte nicht zu erklären. „Sie bilden das schwerste Bedenken gegen seine Vermutung, das älteste, vorpaulinische Abendmahl sei nur die Fortsetzung der Tischgemeinschaft, die Jesus in seinen Erdentagen mit den Jüngern hatte, und des dabei geübten Brotbrechens" (37).

Gegenüber dem, was uns die Quellen vom Abendmahl Jesu berichten, hat der Historiker nur die Aufgabe, das Überlieferte auf seine Echtheit und seinen Sinn zu prüfen, nicht aber soll er uns sagen, was e r sich bei den Einsetzungsworten gedacht haben würde,

falls er sie damals gesprochen hätte. Es ist sicher, daß Jesus sein letztes Mahl als Passamahl feierte, ob es nun vorweggenommen wurde, wie O. Procksch mit der morgenländischen Tradition behauptet, oder ob man es mit der abendländischen Tradition und vielen neuern Theologen als wirkliches Passamahl zu verstehen hat. „Die kirchliche Überlieferung aber hatte an den Einzelheiten des Passarituals kein Interesse mehr. Ihre ganze Aufmerksamkeit konzentrierte sich auf das, was vom ersten Abendmahl in der Liturgie der Kirche erhalten geblieben ist . . . Wo das Passa des Neuen Testaments gefeiert wird, da ist das des Alten Testaments zugleich erfüllt und abgetan, und schon die älteste Kirche hat empfunden, was man später in die Worte kleidet: *novum pascha novae legis phase vetus terminat* . . . Nicht das, was das Tun Jesu in jener Nacht mit diesen Riten gemeinsam hat, gibt dem Abendmahl seinen Charakter, sondern das, was es von ihnen unterscheidet . . . Es handelt sich dabei um etwas ganz Neues, um ein besonderes Tun, das seinen Sinn allein durch die Worte empfängt, die Jesus dabei sprach . . . Sie unterscheiden aber nicht nur das Abendmahl vom Passa, sondern auch dies letzte Mahl Jesu von den Mahlzeiten, die er bisher mit seinen Jüngern gehalten hat . . . Denn in dieser Feier ist der Herr nicht nur Tischgenosse, nicht nur der Gastgeber, der die Benediktion spricht, nicht nur der Hausvater, der mit den Seinen das Passa ißt, sondern er ist zugleich selber Speise und Trank des Mahles" (44).

Der liberalen Exegese ist es bis heute nicht gelungen, das angebliche „Gleichnis" der Abendmahlsworte zu deuten. „Aber gesetzt den Fall, es sei, nachdem die Kirche durch soviel Jahrhunderte die Abendmahlsworte falsch verstanden hätte, endlich wenigstens einem der modernen Forscher die Entdeckung ihres Sinnes gelungen, was für ein Sinn wäre das? »Ich muß sterben« ist nach Jeremias der Sinn des letzten Gleichnisses Jesu: »Ihr lebt davon, daß ich sterbe« nach Althaus. Man versteht nicht, wozu es dann des Abendmahles bedurfte; denn das hat Jesus seinen Jüngern schon vorher gesagt" (47). „Wie will man ein Gleichnis erklären, das gar kein Gleichnis ist. Vielleicht dient dieser Mißerfolg der neueren Exegese dazu, das Dogma zu erschüttern, das mit einer erstaunlichen Kritiklosigkeit im modernen Protestantismus geglaubt worden ist, daß nämlich τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου nichts anderes heißen könne als »D a s b e d e u t e t meinen Leib«, zumal ja die Kopula »ist« im Aramäischen wahrscheinlich nicht ausgedrückt worden sei" (49). In Wirklichkeit ist es sprachlich unmöglich, die Abendmahlshandlung und die Abendmahlsworte als Gleichnis zu verstehen. „Gegen alle derartigen Umdeutungsversuche aber ist noch ein gewichtiger Einwand zu erheben. Ihre Befürworter können die unzweifelhafte Tatsache, daß die Kirche stets unter »Leib« den wirklichen Leib, unter »Blut« das wirkliche Blut des Herrn verstanden hat, nur so erklären, daß dies kirchliche Verständnis der Abendmahlsworte entweder ein Mißverständnis oder eine Weiterbildung des ursprünglichen Herrenmahles darstellt. Wann aber hätte dies Mißverständnis oder diese Weiterbildung eingesetzt? . . . Findet sich nicht dieses realistische Verständnis der Abendmahlsworte bereits bei Paulus, unserem ältesten Zeugen für das Abendmahl überhaupt, und im vierten Evangelium?" (52.) „Daß Paulus den Satz »Das ist mein Leib« [1 Kor 11, 24] wörtlich verstanden hat, zeigt der Vorwurf, der dem unwürdigen Kommunikanten 11, 29 gemacht wird, er unterscheide nicht den Leib des Herrn, was nur heißen kann, er unterscheide ihn nicht von gewöhnlicher Speise . . . Durch unwürdige Teilnahme am Herrenmahl schuldig werden am Leibe und Blute des Herrn, das wird vom Herrn l e i b l i c h gestraft" (55). Und noch realistischer spricht Johannes 6, 51b—58: „Während Paulus vom L e i b und Blut Christi redet, heißt es bei Johannes F l e i s c h und Blut . . . Das muß im Zusammenhang stehen mit dem Interesse, das Johannes überhaupt an dem Worte σάρξ hat . . . Sein großer Gegner ist der Doketismus . . . Diese theologische Verwendung des Wortes σάρξ bedeutet den Protest gegen die Spiritualisierung der Erlösung, gegen die dualistischen Weltanschauungen, die im Fleisch schon das Böse an sich sehen, und damit gegen die Leugnung der Inkarnation. In diesem Sinne ist Jo 6, 51b—58 zu verstehen. Das »Fleisch« Christi ist hier nichts anderes, als was die Kirche später den »wahren Leib« nennt . . . Das Essen des Fleisches, d. h. des wahren Leibes Christi, ist ein Essen, insofern das Gegessene in unseren Leib eingeht, aber es ist das kein f l e i s c h l i c h e s Essen, kein Essen, das dem Aufbau unseres Leibes dient. Die Wirkung dieses Essens ist eine doppelte: das Eingehen Christi in den Menschen . . . und der Besitz des Lebens bzw. des ewigen Lebens jetzt und in der Auferstehung" (59).

„Für so gedankenlos darf man Paulus, Johannes und die Kirche, für die sie reden, doch nicht halten, daß sie die Denkschwierigkeiten nicht bemerkt hätten, welche die realistische Auffassung mit sich brachte . . . Es ist doch nicht erst eine Entdeckung Zwinglis, Calvins und der modernen Exegese, daß Jesus, als er mit diesen Worten den Jüngern das Brot reichte, noch leiblich vor ihnen stand. Das hat doch der Apostel auch gewußt, der uns den ältesten Bericht über jenen Vorgang aufbewahrt hat. Er redet ja von dem, was Jesus damals sagte, tat und anordnete. Hier liegt auch der Grund, weshalb die realistische Abendmahlsauffassung bei Paulus und Johannes sich nicht aus einer Ein-

wirkung der hellenistischen Mysterienreligionen ableiten läßt. Daß eine Parallele zwischen dem Herrenmahl und den Opfermahlzeiten und Kommunionen der Mysterien besteht, hat Paulus selbst bemerkt . . . An einem Punkt aber, und gerade an dem entscheidenden, versagt diese Parallele. Daß ein historischer Mensch in einer historischen Stunde — »der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde« — seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gereicht haben soll, das ist eine Behauptung, für die es nichts Entsprechendes in den heidnischen Kulten gibt. Auf diese Behauptung aber kommt alles an . . . Der heidnische Mysterienkult ruht auf einem Mythos. Daß Attis oder Osiris gestorben und auferstanden sind, ist Mythos, religiös-poetische Einkleidung einer zeitlosen Wahrheit, etwa der immer und überall geltenden Wahrheit, daß es durch Leiden zur Freude, durch Sterben zum Leben geht. Es ist sinnlos zu fragen, wann der Tod des Osiris sich ereignet hat" (62). Ganz anders steht es mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, in deren Geschichtlichkeit auch das Herrenmahl fest verankert ist [2].

Den theologischen Sinn des Abendmahles kann nur der verstehen, der an die Gottheit Jesu glaubt. Die Person und das Werk Jesu Christi sind mit dem Abendmahl unlösbar verbunden, „und zwar hat niemand anders diese Verbindung geknüpft als Jesus selbst. Darin besteht die Bedeutung der Handlung, die wir die Einsetzung des Abendmahles nennen. Sie ist die letzte Tat Jesu vor seinem Sterben, eine Tat von unergründlichem Tiefsinn und von unermeßlichen Folgen. Im Angesicht des Todes, der zugleich der Abbruch und die Vollendung seines irdischen Lebenswerkes ist, eignet Jesus seinen Jüngern die Erlösung zu . . . Mit den Einsetzungsworten ist das prophetische Amt Jesu erfüllt, und das hohepriesterliche beginnt . . . So ist das Abendmahl Opfermahlzeit, . . . daß das Abendmahl die Vergegenwärtigung des Opfers Christi ist und die reale Zuwendung dessen, was durch dieses Opfer erworben ist, ist die klare Lehre des Neuen Testaments. Wollte man es nur figürlich als Opfermahl verstehen, so wäre auch das Opfer Christi am Kreuze figürlich verstanden" (68 f.). Indem das Abendmahl so „aktuelle Zueignung" der Erlösung ist, ist es die Erfüllung der Heilsgeschichte, die Erfüllung des Osterlammes, des Himmelsbrotes, der verheißenen neuen Bundesschließung (Jer 31, 31 ff.) und der Opferhingabe des Gottesknechtes „für die Vielen" (Is 53). Darum ist das Abendmahl Gedächtnis der geschehenen Erlösung, und man kann wohl sagen, daß nie ein Befehl eine treuere und umfassendere Erfüllung gefunden hat als der Auftrag „Tut dies zu meinem Gedächtnis". Zugleich aber ist das Abendmahl noch mehr als Gedächtnis; „es ist durch die Gabe des Leibes und Blutes Christi echte, wirkliche Vergegenwärtigung der göttlichen Erlösungstat" (72). Es gehört ferner zum Wesen des Abendmahls, daß es wunderbare Vorwegnahme des Zukünftigen ist, die irdische Vorwegnahme des messianischen Mahles. „Der eschatologische Charakter des Abendmahls ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob dies Sakrament nur von der christlichen Hoffnung her zu verstehen wäre . . . Vielmehr wird in dieser Feier die Hoffnung auf die Wiederkehr des Herrn gerade dadurch so mächtig belebt, daß das Abendmahl als die Feier der Realpräsenz Christi schon eine Erfüllung der Erwartung in sich schließt" (73). Das Abendmahl ist *cibus viatorum*, und niemand kann es verstehen, der nicht selbst zu diesen *viatores* gehört. Noch in einem letzten Sinn ist schließlich das Abendmahl Aktualisierung der durch Christus vollbrachten Erlösung, im Sinne der Gemeinschaft Christi mit seiner Ekklesia und der Glieder der Ekklesia untereinander: „Wie dies eine Brot die Christen zur Einheit der Kirche verbindet, so macht der wahre Leib des Herrn, der im Abendmahl empfangen wird, die Kirche zum Leib Christi" (76) [3].

Professor D. Ernst Sommerlath, Markkleeberg bei Leipzig, behandelt „Das Abendmahl bei Luther" und sagt eingangs mit Recht: „Wenn die Geschichte der Auseinandersetzungen über das Abendmahl eines gelehrt hat, dann doch dies, daß alles künstliche Einigen auf Kosten der Wahrheitsfrage nicht wirklich eint, sondern nur neue Trennung wirkt. Auch das Fragen nach der Wahrheit trennt, aber es ist die Trennung, die im Getrenntsein noch den anderen sucht, eben weil es um die Wahrheit geht und die Wahrheit allein helfen kann" (97). Sommerlaths Ausführungen bieten ein wahrhaft ökumenisches Verständnis der lutherischen Abendmahlslehre, das sich in folgenden Sätzen zusammenfassen läßt:

1. Die Hl. Schrift bildet das Fundament der Abendmahlslehre in einer Auslegung, die einer allegorischen Auffassung nur da Raum gibt, wo andere klare Schriftstellen oder die Glaubensartikel dies unbedingt erfordern: *Christus Dominus scripturae.*

2. „Zwischen der Inkarnation Christi und der Gegenwart Christi im Abendmahl sieht Luther eine deutliche Entsprechung" (102). An der Realpräsenz hat Luther nicht einen

[2] Vgl. meinen Aufsatz „Zur Apologie der Auferstehung Christi" in Th. u. Gl. 35 (1943) 95 f.

[3] Vgl. dazu meinen Aufsatz „Fronleichnam" in Th. u. Gl. 34 (1942) 142.

Augenblick gezweifelt; ihre Leugnung, fürchtet er, würde die Wahrheit der Inkarnation gefährden [4].

3. Das Verhältnis von Wort und Sakrament läßt sich nach Luther nicht auf die einfache Formel bringen, das Sakrament sei nichts weiter als ein *verbum visibile* (Melanchthon).

a) Das Wort gibt dem sakramentalen Zeichen die Deutung; das Wort besitzt schöpferische Kraft, indem es das Sakrament stiftet: „Allein durch den Einsetzungswillen Christi, wie er in den Einsetzungsworten zum Ausdruck kommt, wird das Sakrament, was es ist" (107). Das Wort ermöglicht den Glauben, indem es uns anredet.

b) „Man trifft Luther nicht, wenn man seine Betonung des Wortes isoliert; man muß auch die Sachgebundenheit des Wortes in seinen Gedanken mithören . . ., das Wort bietet dar, aber es ist nicht die Sache selbst . . . Das Ursakrament ist Christus selbst, das Leibwerden des ewigen Logos. Er ist es auch, der selbst wiederum im Abendmahl sakramentliche Wirklichkeit wird" (109).

c) „Wie die Menschwerdung nicht nur eine Vergewisserung der sich herabneigenden göttlichen Gnade ist, wie der Kreuzestod Christi nicht nur die Vergewisserung seiner vergebenden Liebe bedeutet . . ., so ist auch das Sakrament nicht nur Vergewisserung, sondern selbst Ereignis und Gnadenmittel, dem ein ihm von Christus verliehenes Proprium eigen ist" (111 f.). Das Eigene des Abendmahls ist die geistleibliche Gemeinschaft mit Christus.

4. Luther „war es genug, daß das Brot und der Wein Christi Leib und Blut sei; wie das zugehe, hätte er gern der göttlichen Allmacht überlassen. Er hat darum auch inhaltlich nicht gegen die römische Transsubstantiationslehre gekämpft. Er nahm es als ihren großen Vorzug, daß sie *realiter* und *substantialiter* die Gegenwart des Leibes und Blutes bejahte. Sie ging ihm nur zu weit in der Beschreibung der Weise, wie es zugehe . . . Man darf ja nie vergessen, daß die viel zitierte Formel, Christi Leib sei »in, mit und unter dem Brot«, die eigentliche Meinung Luthers gar nicht trifft. Er will die Formel für den praktischen Gebrauch zubilligen, will man es aber genau nehmen, so will er lieber sagen. »das ist mein Leib« . . ., »der Wein Christi Blut worden ist . . .«" (117, vgl. 103).

5. Luther kommt es an auf die leibliche Gegenwart Christi im Sakramente auf Erden, auf die „Aufhebung der räumlichen Trennung, die Auflösung der Ferne durch die wunderbare sakramentale Nähe, die Überwindung des Raumes" (120). Die Ubiquitätslehre „ist dabei nur eine Hilfskonstruktion . . . Luther . . . betont auch, daß, wenngleich seine

---

[4] So richtig und fruchtbar diese Entsprechung ist, Luther ging zu weit in der Annahme der Parallelität zwischen der Verbindung von Leib und Blut mit den Elementen einerseits und der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur anderseits. Das war mit ein Grund für seine unklare Auffassung vom Verbleiben der Elemente. Die Behauptung von O. Procksch, die Abendmahlsworte Jesu bedeuteten „keine Verwandlung der Elemente. Brot und Wein sind die Zeichen, in, mit und unter denen die unsichtbare Einverleibung des Herrn in seine Jünger erfolgt" (24), entbehren eines Beweises. Und ebensowenig überzeugt es, wenn H. Sasse sagt: „Es besteht kein Zweifel daran, daß nach Paulus die am Abendmahl Teilnehmenden wirklich Brot und Wein genießen. Nach 1 Kor 10, 12 haben sie alle an dem e i n e n B r o t e Anteil" und 11, 28: „. . . dann esse er von dem Brote und trinke aus dem Kelche" (52). Wie wenig dieser schon von den Schmalkaldischen Artikeln III 6 angeführte Beweis gilt, zeigt schon die einfache Erwägung, daß auch die römische Liturgie nach der Wandlung noch vom *panis sanctus vitae aeternae* spricht und daß auch die Kirchenlehrer, die ausdrücklich die Wesensverwandlung lehren, von dem konsekrierten Brote, von dem konsekrierten Weine sprechen, ferner vom lebenspendenden Brote (Thomas: *panis vivus et vitalis*), vom Engelsbrote usw. Man darf nicht vergessen, daß von dem Brote und Weine tatsächlich alles verbleibt, was in die Sinne fällt: *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* (Conc. Trid. sess. XIII can. 2). H. Sasse stellt fest, daß die Lehre von der Wesenverwandlung weder Magie noch Materialismus sei, wohl aber eine unerlaubte Rationalisierung des Mysteriums, und daß das Dogma der Kirche mit der Philosophie des Aristoteles stehe und falle (93). Allein das Tridentinum spricht ausdrücklich von einer *mirabilis et singularis conversio*, die von der Kirche *convenienter* und *aptissime* als Transsubstantiation bezeichnet werde (sess. XIII can. 2 u. cap. 4). Das Konzil beruft sich dafür auf die einfache Tatsache, daß der Herr das, was er den Jüngern unter Brotsgestalt darreichte, als seinen wirklichen Leib erklärte. Unser Glaube geht nicht auf die dogmatische Formel, sondern auf das Mysterium selbst. Die Formel wendet die philosophischen Begriffe in einem Sinne an, der auch dem schlichten, vorwissenschaftlichen Denken zugänglich ist. Jugie bemerkt in seiner Theologia Orientalium bei Behandlung der Eucharistie mit Recht, das Tridentinum verpflichte zu glauben: Von dem Brote ist das verblieben, was in die Sinne fällt; aber das Brot ist nicht mehr Brot, sondern verwandelt in den Leib Jesu Christi.

Theorie der Ubiquität hinfiele, doch die leibliche Gegenwart im Abendmahl nicht aufgehoben sei" (ebda).

6. „Es ist geradezu befreiend, wie stark Luther zugleich die objektive, allein auf Gottes Satzung ruhende Eigenständigkeit des Sakraments betont. Wenn auf der einen Seite der Glaube die unumgängliche Bedingung für den Segen des Sakraments ist, so hat das Sakrament auf der anderen Seite nichts mit dem Glauben zu tun. Es ist völlig unabhängig von ihm; es ist, was es ist, allein durch den Willen Christi" (122). „Die Formel *ex opere operato* trifft daher durchaus auf Luthers Abendmahlslehre zu, insofern sie das Zustandekommen und die inhaltliche Fülle der Sakramentsgabe bezeichnen soll. Luther bekämpfte die Formel des *opus operatum*, sofern sie den Glauben als Aneignung überflüssig machen sollte. Sieht man aber auf das Sakrament als Gottes Gabe, so hat jedes *opus operantis* radikal auszuscheiden" (124) [5].

7. E. Sommerlath verteidigt Luthers Auffassung gegen den Vorwurf der Magie: „Magisches Wirken liegt nur da vor, wo der Mensch das Hereinkommen Gottes in die Natur von sich aus zu erzwingen und selbstsüchtig zu ertrotzen sucht, und wo er, wenn Gott in naturhafter Einhüllung ihm nahegekommen ist, ihm die personhafte, in Verantwortung sich vollziehende Entscheidung versagt. Aus d i e s e m Verständnis des Magischen her geurteilt, ist das Abendmahl nicht magisch. Denn im Abendmahl zwingt nicht der Mensch Gott zur Einleibung in unpersönlich-naturhafte Elemente, sondern Gott setzt von sich aus diese seine Gegenwart, und der Mensch nimmt sie. Und indem er sie empfängt, bleibt er die personhafte Aneignung nicht schuldig, sondern vollzieht sie im Glauben und im Geist" (129) [6].

---

[5] Mit Verwunderung liest der katholische Christ die Bemerkung E. Sommerlaths, im Gegensatz zur römischen Kirche habe Luther nie verstanden, „wie das Sakrament seinen Segen einfach durch den Vollzug wirken soll, wenn nur kein Riegel vorgeschoben werde; als ob nicht der Unglaube der ärgste und trennendste Riegel wäre". Ganz richtig, nur hat die römische Kirche im Unglauben stets den schlimmsten *obex gratiae* gesehen. Daß zu jedem Empfang sakramentaler Gnade der Glaube unerläßliche Voraussetzung ist, haben Augustin und Thomas von Aquin mit der ganzen kirchlichen Tradition deutlich hervorgehoben. Das Tridentinum hatte bereits im 8. Kapitel der 6. Sitzung festgestellt, daß der Glaube Anfang, Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung ist, und das *non ponere obicem* im 6. Kanon der 7. Sitzung schließt selbstverständlich den Glauben ein. Bei den Verhandlungen über die allgemeine Sakramentenlehre kam es dem Konzil gerade darauf an, „die volle objektive Sakramentsmächtigkeit wie den Ernst persönlich-subjektiver Aneignung" gleichmäßig festzuhalten. Der Ton lag nur deshalb auf dem ersten, weil Zwingli, Calvin, aber auch Melanchthon und in manchen „überspitzten Formulierungen" auch Luther die objektive Sakramentsmächtigkeit entleert hatten. Man lese dazu den großen, zwischen dem 29. 1. und 8. 2. 1547 verfaßten Konzilstraktat und das Votum des Augustinergenerals Seripando vom 19. 2. 1547 (CT V 962—967). Im Vordergrund steht das Problem Glaube und Sakrament. Es soll vor allem die Lehre Augustins festgelegt werden, daß zum segenbringenden Sakramentenempfang der Glaube an die Sündenvergebung durch Christus notwendig ist. Verurteilt werden darf nur die Meinung, daß der Glaube alles und das Sakrament nichts wirke (CT XII 751, 6 ff.). Der Entwurf sah die Verurteilung des Satzes vor, daß in den Sakramenten nur denen Gnade gegeben werde, die glauben, daß ihnen die Sünden nachgelassen werden. Man verstand diesen Satz im Sinne eines rein subjektivistischen Erlebnisses der Heilsgewißheit, verbunden mit der Leugnung dessen, was E. Sommerlath nennt: „Das Heil kommt von außen" (124). Der Augustinergeneral machte jedoch die Väter darauf aufmerksam, daß der Satz auch anders verstanden werden könne, denn der Glaube des Empfängers an die Sündenvergebung durch Christus ist die unerläßliche Vorbedingung des Empfanges der „von außen" kommenden Gnade. Dem stimmte das Konzil zu, und die beabsichtigte Verurteilung der mehrdeutigen These unterblieb. Sess. VII can. 8 verwirft lediglich die Behauptung, *per sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem ad gratiam consequendam sufficere.* Beim Lesen der Ausführungen E. Sommerlaths erinnert man sich daran, daß Thomas Sanfelice im Jahre 1546 aus Trient nach Rom schrieb, manche Konzilsväter seien der Ansicht, der Unterschied zwischen lutherischer und katholischer Lehre beruhe auf Mißverständnissen und sei in manchen Stücken nur ein Wortstreit.

[6] Die katholische Theologie hat den seit Calvin nicht verstummten Vorwurf der *magica incantatio* (Inst. IV 17, 15) aus diesem Grunde stets als abwegig empfunden, und es ist erfreulich, daß H. Sasse die katholische Meßfeier gegen dieses grobe Mißverständnis in Schutz nimmt. „Wenn Wesensverwandlung Magie ist, dann ist es auch die Wandlung, welche die griechischen Väter lehrten und welche die Apologie zu C A 10 immerhin als eine christliche Möglichkeit bestehen läßt" (92 f.).

Hermann Sasse behandelt „Das Abendmahl in der katholischen Messe". Wo war das Abendmahl vor Luther? „Hätte die Kirche nicht das Testament des Herrn bis dahin bewahrt, so wäre überhaupt keine Reformation mehr möglich gewesen . . ." (79). Die Erhaltung des Altarsakramentes in der Kirche hat auch Luther anerkannt, diese Überzeugung ist die Voraussetzung seiner Kritik an der römischen Messe. Der Grundfehler dieser Messe ist nach H. Sasse aus der Liturgie entstanden, auf dem Wege der *lex orandi lex credendi.* In der Anamnese heißt es: *offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis hostiam sanctam* . . . Es wäre, meint Sasse, zur Not noch möglich, die von der Gemeinde [im Offertorium] dargebrachten Gaben als Opfer zu bezeichnen, aber unmöglich sei es, daß wir Menschen Leib und Blut Christi opfern, daß Menschen das opfern, was nur der Gottmensch opfern konnte (89). Diese große Tragödie in der ergreifenden Geschichte des Herrenmahles sei durch keine Interpretationskunst der Theologie wieder gutzumachen. Die Lehre der Identität von Meßopfer und Kreuzesopfer enthalte einen „logischen Widerspruch" [7] und vermöge den oben genannten Anstoß nicht zu beseitigen. „Um diesen Anstoß zu beseitigen, hat man im neueren Katholizismus einen zweiten Gedanken ausgebildet, den Gedanken nämlich, daß das eigentliche Subjekt des Meßopfers die Kirche ist, die ja nichts anderes ist als der mystische Leib Christi . . . Was in jenen Sätzen völlig vergessen wird, ist dies, daß Christus und die Kirche nicht nur zusammengehören, sondern daß sie einander auch gegenüberstehen wie der Bräutigam und die Braut." Darum kann die Kirche niemals das sühnende Opfer Christi darbringen, das der Gottmensch für sie darbringt (91).

*

Mit diesem Einwand erneuert H. Sasse eine These der Reformation, bei der sich der Katholik in empfindlicher Weise mißverstanden fühlt [8]. Denn in der Meßfeier will die Kirche weder ein menschliches Opfer neben dem Opfer des Herrn aufrichten, noch will sie das Kreuzesopfer Christi ergänzen (Hebr 10, 12—14), sie will vielmehr dieses eine hohepriesterliche Opfer zur Erscheinung und Auswirkung bringen. Die Meßfeier ist *repraesentatio* und *applicatio* des einen Kreuzesopfers, und H. Sasse stellte bereits mit Recht fest, daß darin der wahre, neutestamentliche Sinn der kirchlichen Abendmahlsfeier

[7] Das Konzil von Trient sagt nur: *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa* (sess. XXII cap. 2). Wo ist da der logische Widerspruch? Und auch H. Sasse sagt, das Abendmahl sei von Anfang an „nicht nur Gedächtnis, sondern auch Vergegenwärtigung und Zueignung jenes Opfers, das auf Golgotha gebracht worden ist" (88). Das Wort „Identität" bedarf sehr der Erläuterung. Die Theologen sprechen nicht nur von einer Identität, sondern auch von einer Verschiedenheit des Meßopfers vom Kreuzesopfer. Die wesentliche Identität beruht gerade auf den vom Tridentinum genannten Stücken: *idem sacerdos eadem hostia;* man könnte noch hinzufügen: dieselbe Opferhingabe an den Vater für das Heil der Menschen. Aber ebensosehr betont schon das Konzil die akzidentelle Verschiedenheit. Außer der vom Konzil genannten Verschiedenheit der äußeren Opferhandlung weisen die Theologen noch auf andere Unterschiede hin: Am Kreuze opferte Christus in seiner sichtbaren, sterblichen Existenzweise, in der heiligen Messe in sakramentlicher, unsterblicher Daseinsweise. Sein Kreuzesopfer ist das einzige absolute, das Meßopfer ein relatives Opfer als Gedächtnis und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers zur Zuwendung seiner Heilskraft. Denn das Erlösungsverdienst wurde am Kreuze erworben, in der heiligen Messe wird es den Einzelnen zugewandt.

[8] „Luther sieht in der Messe einfach ein ‚gut Werk', ein Werk des Menschen, ein Menschenopfer: fast den ‚ergist Mißbrauch' der Kirche . . . Aber freilich bleibt rätselhaft, wie Luther solchen Trugschlüssen zum Opfer fallen konnte. Ich bitte, genau den Fragepunkt zu beachten. Man soll die ernste Sorge Luthers um die vollkommen ausschließliche Einmaligkeit des Kreuzesopfers ganz anerkennen. Und dies um so freudiger, je stärker wir die Objektivität des Altarssakramentes gegenüber der psychologisierenden Gesinnungstheorie gerade heute bei ihm erkennen und schätzen lernen. All das ist tief katholisch . . . Trotzdem ist eindeutig festzustellen: nie hat weder ‚die Kirche' noch ein einzelner katholischer Theologe behauptet, daß der Kern der Messe ein Opfer des Menschen sei. Nikolaus von Lyra und Faber Stapulensis, die Luther kannte und benützte, und noch deutlicher sein ‚Lehrer' Gabriel Biel haben ebenso die Einmaligkeit des neutestamentlichen Opfers wie die Identität des Kreuzesopfers und der Messe klar betont. Sie lehren, daß, wenn ‚wir' das Meßopfer Gott darbringen, der eigentliche Opferer Christus ist. Luther behauptet kühn das Gegenteil: menschlich Werk sei an die Stelle des göttlichen getreten, ‚das Werk soll es tun'. Für die wahrhaft ehrwürdige Tradition, die sich im Kanon ausspricht, bringt er peinlicherweise gar kein Verständnis auf: ‚es hat ihn irgendein ungelarter Munch gemacht'„ J. Lortz, Die Reformation in Deutschland (Freiburg i. Br. 1939) I 397 f. Vgl. auch ebda II 178—181.

von Anfang an gelegen habe. Dabei ist es eine auf der Hand liegende Tatsache, daß Christus im Meßopfer seine Opfertat nicht unmittelbar sichtbar darbringt, sondern vermittels des Tuns und Sprechens seiner Kirche[9]. Auf diese Weise wird die Eucharistie zum Opfer der Kirche, obwohl selbstverständlich alle sühnende Kraft von Christus herrührt.

Die römische Liturgie wie alle alten Liturgien haben keine Theologumena ausgebildet, sie sprechen vom Meßopfer nicht wie die Scholastiker und haben nicht einmal Ansätze zu einer Opfertheorie. Wenn die römische Liturgie das Meßopfer das Opfer der Kirche nennt, so läßt sie deutlich genug erkennen, daß sie darin das Opfer Christi durch seine Kirche sieht. Wenn nun Hermann Sasse gerade in der Anamnese, aus der Stelle: *Unde et memores nos servi tui sed et plebs tua sancta offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam* die Folgerung herausliest: „Der Mensch opfert das, was der Gottmensch Jesus Christus geopfert hat, was er allein opfern konnte" (89), so ist diese Folgerung unzulässig. Das *offerimus* tritt nicht in Konkurrenz mit der Opfertat Jesu Christi, von der alle Kraft des Meßopfers herrührt. Christus wirkt im Wort des Priesters, setzt in seinen Einsetzungsworten seine gottmenschliche Macht ein. Er ist der wahre Opferpriester, der aber im Tun des menschlichen Priesters handelt, der in seiner Kirche und durch sie als sein Werkzeug das Kreuzesopfer vergegenwärtigt. Und die Kirche, *nos servi tui et plebs tua sancta*, schließt sich seiner Opferhingabe in Glaube, Hoffnung und Liebe an und gibt sich durch Christus dem himmlischen Vater hin[10]. Das in der Kirche durch die im Namen Christi, in Stellvertretung Christi gesprochenen Einsetzungsworte vollzogene Opfer Christi wird von dem Priester und den Gläubigen dem ewigen Vater dargebracht als ein Gott wohlgefälliges Sühnopfer, dessen Kraft aus Christi Opfertod als aus seiner letzten Quelle hervorströmt. „Und so wie der göttliche Erlöser sterbend am Kreuze sich selbst als Haupt des ganzen Menschengeschlechtes dem ewigen Vater zum Opfer brachte, so opfert Er in dieser ›reinen Opfergabe‹ (Mal 1, 11) nicht nur sich selbst als Haupt der Kirche dem himmlischen Vater, sondern in sich selbst auch seine mystischen Glieder, die Er ja alle, mögen sie auch schwach und krank sein, liebevoll in sein Herz geschlossen hat[11]."

Allerdings, ein letzter Unterschied besteht in der Abendmahlslehre Luthers, auch wenn sie in ökumenischer Sicht wohlwollend interpretiert wird, gegenüber der katholischen Meßopferlehre. Wenn H. Sasse es ablehnt, daß „in irgendeinem Sinne Christi Opfer unser Opfer und unser Opfer Christi Opfer ist", wenn er darüber hinaus jede ursächliche Mitbeteiligung geschöpflicher Kräfte am Heilswerk ablehnt, dann tritt in der Tat der Unterschied zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung zutage. H. Sasse sagt: „Wenn es zum Wesen des Katholizismus gehört, daß er von einem Mitwirken des Menschen an seiner Erlösung weiß, dann wird klar, weshalb das Meßopfer das Herzstück des katholischen Kultus ist. Zugleich aber wird klar, warum Luther mit so unerbittlicher Schärfe gerade das Meßopfer kritisiert hat" (92).

Nun glauben wir zwar nicht, daß die Lehre von der Mitwirkung des Menschen am Heil gegenüber der protestantischen Alleinwirksamkeit Gottes im Meßopfer besonders ins Relief tritt, aber darin hat Sasse recht: hier liegt der Unterschied beider Konfessionen. Um ihn zu erklären, bedarf es einer eingehenden Untersuchung nicht nur der verschiedenen Rechtfertigungslehre, sondern vor allem der Erbsündenlehre. Die Präsidenten des Trienter Konzils hatten ganz recht, als sie Paul III., der auf rasche Behandlung der Rechtfertigungslehre drängte, im Frühjahr 1546 antworteten: zuerst müsse die Erbsündenlehre durchberaten werden, sonst könne man die verschiedenartige Rechtfertigungslehre nicht verstehen[12] Das bevorstehende Jubiläum des als Unionskonzil einberufenen

---

[9] Conc. Trid. sess. XXII cap. 2.

[10] Vgl. zum Ganzen M. Schmaus, Kathol. Dogmatik III 2 (1941) 218 f.

[11] Pius XII., Rundschr. Über den mystischen Leib Christi vom 29. 6. 1943.

[12] Wenn man vom katholischen „Synergismus" spricht, sollte man nie übersehen, daß dabei die unbedingte Gratuität des Heiles gewahrt bleibt, wie sie am schönsten in dem vom Konzil zitierten augustinischen Satz zum Ausdruck kommt: *Nostra merita Dei munera* (Conc. Trid. sess. VI cap. 16). — Das hier besprochene Sammelwerk enthält außerdem noch folgende sehr lesenswerte Beiträge, auf die wir aus Raumgründen nur hinweisen können: H. Sasse, Die Lehrentscheidung der Konkordienformel in der Frage des hl. Abendmahls (133—193). Konsistorialrat Lic. Ernst Strasser, Hannover, Der lutherische Abendmahlsgottesdienst im 16. und 17. Jahrhundert (194—223). Prof. D. Dr. Hans Preuß-Erlangen, Der Altar des Sakraments (224—233). Pfarrer Friedrich Wilhelm Hopf in Mühlhausen, Ofr., Zur Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft (234—256). Missionssenior D. Richard Frölich-Braunschweig, Mission und Abendmahlsgemeinschaft (257—269). Hauptpastor D. Theodor Knolle-Hamburg, Erneuerung der Ordnung des hl. Abendmahls (270—292).

Tridentinum und die fast vollendete Aktenausgabe werden dazu beitragen, die konziliaren Arbeiten umfassender zu verstehen und ökumenischer zu beurteilen, als das zur Zeit von Martin Chemnitz möglich war.

Die Bedeutung und Bewertung neuer Strömungen in der Kirche

Von Dr. Kaspar Schulte

I. *Oportet esse et haereses* — es müssen Irrungen kommen. Das ist ein tragisches Müssen, begründet in der Begrenztheit menschlichen Erkennens, daß fragende Menschen trotz besten Willens in die Irre gehen. Trotz dieser Gefahr ist es aber eine Notwendigkeit, daß immer wieder verantwortungsbewußte Menschen sich darum mühen, der Welt auf ihre Fragen Antwort zu geben; denn jede Zeit stellt die Frage nach dem Sinn des Lebens neu. Wenn solche neuen Gedanken einen größeren Kreis von Menschen umfassen, wenn sie Menschen ganz zu formen beanspruchen, dann spricht man in echtem Sinne von geistigen Strömungen.

1. Es müssen neue Aufbrüche kommen, wie jeder Frühling neue Blüten bringt. Worin liegt der Grund dafür? Mit jedem Menschen beginnt die Welt eigentlich neu. Jeder Mensch und jedes Geschlecht sucht sich seinen Weg durch die Welt. Er kann nicht einfach von Alt auf Jung weitergegeben werden. Darum gab es zu allen Zeiten den Gegensatz zwischen Alt und Jung, wenn er auch bisweilen stärker in die Erscheinung tritt. Und immer wieder hört man das Wort: „Es erben sich Gesetz und Rechte wie eine ewige Krankheit fort. Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte und rücken sacht von Ort zu Ort." Dieser Zustand wird dadurch behoben, daß bisweilen junge Menschen — damit soll nichts über das Alter der jungen Menschen gesagt sein — alte Formen zerbrechen und Neues gestalten.

Es wäre aber falsch zu meinen, nur das Junge habe Berechtigung, nur das Neue vermöge das Leben zu fördern, und das Alte sei nur ein Hindernis des Wachsens. Das Alte ist formgewordene menschliche Weisheit, soweit es nicht einfach Erstarrung ist, ist geistiger Schatz ganzer Geschlechter; denn „wer kann was Klugos, wer was Dummes denken, das nicht die Vorwelt schon gedacht". Mancher Junge wird im Weisheitsschatz der Alten die Antwort finden, die er lange gesucht.

Beides ist notwendig zum geistigen Wachstum der Menschheit: das Beharrende und das Vorwärtsdrängende, das Konservative und das Revolutionäre, das Statische und das Dynamische. Wollte man nur dem Alten Daseinsrecht zusprechen, so erstarrte die Welt. Wollte man nur das Neue sich auswirken lassen, so würde die Menschheit sich zu Tode experimentieren. Statik und Dynamik bedingen sich gegenseitig: im Volke steht die Partei neben dem Staat; in der Wissenschaft steht der Forscher — oft der tollkühne Abenteurer — neben dem gewissenhaften, klugen Auswerter der gewonnenen Erkenntnisse.

2. Die Kirche steht unter der Führung des Heiligen Geistes; aber sie unterliegt auch in mancher Hinsicht den Gesetzen natürlicher Gemeinschaften. Zwei Lebenslinien lassen sich in ihr verfolgen: die hierarchische und die charismatische, die statische und die dynamische, die priesterliche und die prophetische. Das sei hier festgestellt ohne jede Über- oder Unterbewertung. Bisweilen können beide Lebenslinien sich decken; immer aber müssen beide sich gegenseitig befruchten. Bisweilen werden beide im Gegensatz zueinander stehen; grundsätzlich steht bei solchen Spannungen der Hierarchie das letzte Wort zu. „Bald erleuchtet und stärkt Er ihre Vorsteher, damit jeder von ihnen getreu und fruchtreich sein Amt ausübe. Bald — und dies zumal in schwierigen Zeitumständen — erweckt Er im Schoße der Mutter Kirche Männer und Frauen, die durch den Glanz ihrer Heiligkeit hervorleuchten, um den übrigen Christgläubigen zum Beispiel zu dienen für das Wachstum Seines geheimnisvollen Leibes." [1]

Die Hierarchie ist eingesetzt als Vermittlerin des übernatürlichen Gnadenstromes und als Hüterin des *depositum fidei*. Es ist ihr der Heilige Geist verheißen, auf daß sie in der Lage sei, Wahres vom Falschen zu unterscheiden. Nicht aber hat der Heilige Geist sich an sie gebunden, um durch sie der Welt neue Erkenntnisse zu vermitteln. Geschichtlich gesehen haben die meisten Bestrebungen, in der Kirche neues Leben zu wecken, ihren Ursprung nicht in der Hierarchie. Wohl haben sie durch die Hierarchie ihre Anerkennung und Förderung gefunden. Wir können die Entwicklung der Dogmen nehmen

[1] Aus dem Rundschreiben des Heiligen Vaters Papst Pius' XII. über den mystischen Leib Jesu Christi. Das Rundschreiben selbst ist ein Beispiel, wie innerkirchliche Fragen, Bedürfnisse und Anregungen vom Oberhaupt der Kirche aufgenommen und lehramtlich entschieden werden.

oder die Versuche zur Gestaltung des christlichen Lebens. Es seien, um das zu verdeutlichen, nur folgende Namen genannt: die Schulen von Alexandrien und Antiochien, Benedikt, Cluny, Franziskus, die Mystik, die *devotio moderna*, Ignatius, Margareta Alacoque. Ein gleiches gilt von den Männern, die aus dem Geiste des Glaubens heraus die sozialen Probleme, die die Neuzeit aufwarf, zu lösen versuchten, wie Kolping und Ketteler; ein gleiches auch heute in unseren Tagen von dem vielen Neuen, das in der Kirche sich überall bemerkbar macht.

Solchen Menschen, in denen die statische und die dynamische Lebenslinie sich harmonisch verbinden, hat die Geschichte bisweilen den Namen „der Große" beigelegt. Wenn die offizielle Kirche die Anregungen und Gedanken irgendeines Menschen, der dem Zeitgeschehen in besonderer Weise nahesteht, zu ihren eigenen macht, so ist damit die Bedeutung dieser neuen Erkenntnisse unzweifelhaft festgestellt und zugleich der Christenheit die Pflicht auferlegt, im praktischen Leben danach zu handeln. Die geistig lebendigen Kreise der Kirche der Jetztzeit mühen sich um neue Wege christlicher Lebensgestaltung von der Liturgie, vom mystischen Leib Christi, von der Mariologie und vom Apostolate her. So verschiedenartig ihr Ausgangspunkt ist, es ist ihnen allen gemeinsam die Sorge um die Heimholung der autark gewordenen Welt in den Lebenskreis Gottes.

3. Es wird in der Kirche immer wieder neue Ansätze geben müssen. Das liegt begründet in der menschlichen Naturanlage, die auch durch die Gnade nicht aufgehoben wird. Es tritt zum ersten Male in die Erscheinung in der jungen Kirche. Neben einem Petrus mußte ein Paulus stehen. Die Verkennung der Notwendigkeit dieser beiden Arten hat Luther zum Urheber des größten Abfalls von der Kirche gemacht. Keiner ist eben der ganze Christus. Nur Er konnte das Wort sprechen: „Einer ist euer Lehrer" (Mt 23, 10).

Die Anerkennung von Zentren geistigen Lebens außerhalb der Grenzen des Bistums und der Pfarrei ist auch durch die kirchliche Organisation bedingt. Bei dem kleinen Umfang mancher Bistümer wäre es der Tod geistigen Lebens, geistig autark sein zu wollen. Noch falscher wäre es, die Pfarrei zum einzigen Ausgangspunkt des Lebens zu machen. Die Natur und die Gnade sind beide nicht freigebig mit großen Führerpersönlichkeiten. Die Wenigen haben das Recht, gehört zu werden.

Dazu kommt noch ein letztes. Manche Dinge müssen erst ausgeprobt werden, ehe sie Norm der Allgemeinheit werden. Neue Lebensformen, wie das Mönchtum, neue Formen des Gebetslebens, wie die Herz-Jesu-Verehrung, beobachtet die offizielle Kirche, reinigt sie von Auswüchsen und gibt ihnen dann erst ihre amtliche Anerkennung.

In einer Zeit, die zu Überspitzungen neigt, tut es doppelt not, beide Elemente des geistigen Lebens zu sehen. Ein einseitiges Hinhören auf sogenannte Dynamiker würde es dazu kommen lassen, daß die Christenheit vom Windhauche neuer Lehrmeinungen hin und her getrieben würde und nie zur Ruhe käme. Umgekehrt trägt die einseitige Betonung der Lebensfunktion des Statischen die große Gefahr einer unerträglichen Einengung der Geistesfreiheit und der Züchtung eines krankhaften Integralismus in sich. Man kann sentenzenhaft vielleicht das Zusammenspielen des statischen und dynamischen Elements so formulieren: Alles mit dem Bischof, aber nicht alles durch den Bischof.

II. 1. Das aber ist der Sinn des ewig neu aufbrechenden Lebens in der Kirche: die Fülle menschlicher und christlicher Lebensmöglichkeiten nacheinander sichtbar werden zu lassen. Nur Gott allein ist es gegeben, alles in einem zu umfassen. Für ihn nur trifft das Wort des Boethius zu: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[2]. Alle Möglichkeiten des Lebens erschöpfen sich nie in einer Zeit und in einem Menschen. Da aber der Mensch gottebenbildlich erschaffen ist, trägt er in sich den Drang zur Unendlichkeit, ist er ewig bewegt. Das Tier erschöpft in jedem Augenblick alle Möglichkeiten seines Seins, es ist unbewegt. Die Menschheit aber muß sich bewegen, weil sie nach Gottes Bild geschaffen ist, der selbst in ewiger Ruhe auch ewige Tätigkeit ist.

2. Das geistige Leben in der Kirche, die Entwicklung neuer Gedanken hat einen doppelten Grund: ein Übergreifen der natürlichen geistigen Strebungen in den Bereich des Christlichen. Der Christ bleibt eben Mensch seiner Zeit und trägt mit an den Nöten seiner Zeit. Die Kirche gleicht dem Hausvater des Evangeliums, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholt, der für die Krankheit jeder Zeit ein Heilmittel zu geben weiß.

Der Sinn des geistigen Lebens der Kirche ist das Sichtbarwerdenlassen der Fülle Christi. Jede Zeit will Christus so sehen, wie es ihren geistigen Strebungen angepaßt ist. Und zwar will sie Christus als Lehrer und als Lebensquell in den Menschen finden, die in der Christusgemeinschaft der Kirche stehen. So wird in den großen Gestalten der Kirchengeschichte die ganze Fülle des Herrn vor der Welt ausgebreitet: Seine Armut in Franziskus, Sein Erobererdrang in Ignatius, Sein Hohepriestertum in Gregor, Seine Liebe zu den Armen und Kranken in Vinzenz.

---

[2] De consol. phil. 5, 6.

Manche dieser Persönlichkeiten haben eine Botschaft an alle Zeiten; die Werke anderer wieder sind nur aus einer bestimmten Zeit heraus zu verstehen. So etwa die geistlichen Ritterorden und der Orden der Mercedarier, der wohl zu den größten Offenbarungen christlichen Geistes gehört.

All dieses flutende Leben aber ist geweckt von dem einen Heiligen Geiste, der alles in allen wirkt. Darum ist es Torheit, das eine gegenüber dem andern mit einem Werturteil zu versehen. Es mag eine Zeit der Vergangenheit uns näher sein als eine andere; sie mag uns darum auch mehr zu sagen haben; aber es gibt keine Zeit ohne den Heiligen Geist. Zurück zur Urkirche! kann darum nicht bedeuten: Fort von einer vermeintlichen Irrung der Kirche im zweiten Jahrtausend. Nur d e n Sinn kann es haben: wir leben in ähnlichen Zeiten und bedürfen ähnlicher Gaben des Heiligen Geistes.

III. Die Prüfung der religiösen Strömungen ist gemeint als Prüfung durch das kirchliche Lehramt und auch als Prüfung durch den einzelnen, religiös lebendigen Christen. Wie bewertet die Kirche geistige Strömungen, und wie verhält sich der einzelne Christ ihnen gegenüber?

Die offizielle Kirche begrüßt jedes neue Leben, das in ihr wächst; sie prüft es auf seine Echtheit, scheidet das Unchristliche aus und ermöglicht dem Wertvollen die Entfaltung.

Die Kirche — und so müßte auch der einzelne handeln — freut sich jedes aufkommenden neuen Lebens; sie identifiziert sich aber mit keinem, d. h. sie findet in keinem die ganze Fülle ihrer Lebensmöglichkeiten ausgedrückt; sie läßt sich bei der Beurteilung nicht von menschlicher Abneigung oder Zuneigung leiten. Sie gedenkt der Worte des Herrn an die Jünger, die Ihm berichteten, daß auch ein anderer in Seinem Namen Teufel austriebe: „Wehrt es ihm nicht; denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50). In der Kirchengeschichte gilt das — wie uns scheint — wohl nur bei der Betrachtung längerer Zeitabschnitte. Wäre doch z. B. der Jesuitenorden fast von seiner Aufgabe abgedrängt worden durch die Abneigung eines Papstes, der ihm nicht gewogen war.

Die Kirche ist Hüterin der Wahrheit. Darum ist es ihre Pflicht, zu prüfen. Die Kriterien, mit denen sie neue Gedanken und deren Künder mißt, sind wohl diese: Übereinstimmung mit dem Glaubensgut der Kirche, Erfülltheit mit dem Geiste der Liebe, Bereitschaft zum Gehorsam und Zeitgemäßheit der Bestrebungen. Ist diese Prüfung positiv ausgefallen, dann freut sich die Kirche jedes neuen Lebens; denn sie spürt in ihm die Gabe Gottes gerade an diese Zeit. Geistige Neuschöpfungen verkörpern in diesem Sinne das rechte *sentire cum ecclesia*, d. h. sie sprechen das Lebensgefühl der Kirche aus. Es wäre falsch, dieses Wort zum Schlagwort eines unbelehrbaren Konservatismus zu degradieren. Wenn ein solcher Pflicht der Christen wäre, wären wir heute noch nicht über den Hexenwahn hinausgekommen. Ein Spee hat dem Lebensgefühl der Kirche näher gestanden als seine vom vermeintlichen Glaubenseifer beseelten Gegner, welche die juristischen Anschauungen der Bulle *Summis desiderantes affectibus* vom 5. Dezember 1484 noch nicht verlassen wollten.

Wenn Menschen von einem neuen Gedanken erfaßt sind, dann werden sie nach dem Gesetz der Dialektik leicht über das rechte Maß hinausschießen. Das zu wissen und darum bereit zu sein, sich gelegentlich auch Zügel anlegen zu lassen, gehört zur selbstverständlichen Selbstbescheidung jedes ehrlichen Menschen. Er wird sich bewußt sein, daß bei allem guten Willen sein Blick begrenzt und sein Wissen nur Stückwerk ist. In den Widerständen seitens der Kirche sieht er darum nicht Hemmungen, sondern nur Hinweise, erneut in eine Prüfung der eigenen Meinung einzutreten und sie damit fruchtbar zu machen. Sollte wirklich einmal im Einzelfalle die amtliche Kirche gute Anfänge unterdrücken, dann wird man — wie Laros einmal im Hochland vor einigen Jahren mit einem Hinweis auf Newman ausführte — der göttlichen Vorsehung vertrauen müssen, daß sie zur gegebenen Zeit das vielleicht zu früh Aufkeimende wieder zum Leben erwecken wird.

Die Kirche sieht in jedem echten religiösen Wollen ein Stück ihrer selbst. Darum freut sie sich seines Wachstums und fördert es. Der einzelne Christ muß diese Weite des Blickes sich aneignen. Er kann nicht in allem mittun; er wird mehr oder weniger von einem bestimmten Gedankenkreis geformt sein. Darum darf er aber auch nicht sich selbst als Ausdruck der ganzen Kirche ansehen. Diejenigen, die in keiner Weise geistig bestimmt sind, sind bisweilen nur die, die überhaupt kein klares Profil haben. Was jeder haben muß, das ist Ehrfurcht und das Wissen, daß die Träger neuer Gedanken nicht so sehr des Ketzerrichters bedürfen als vielmehr verstehender Menschen, die sie in ihrem echten Anliegen erkennen und in brüderlicher Liebe fördern. Sind doch alle Künder neuer Ideen erfüllt von dem Verlangen, der fragenden Welt eine gelebte Antwort aus der Fülle Christi zu geben.

IV. Träger religiöser Strömungen sind immer Menschen. Damit ist gesagt, daß das Weitergeben der Gedanken, daß ihr Einbau in die lebendige Kirche nie ohne Irrungen und Spannungen abgehen wird. Solche Spannungen brauchen nicht einmal den Makel mangelnder Liebe zu tragen; sie sind einfach da nach dem Gesetz der Dialektik. Sie sind auch da auf Grund der Unfähigkeit des Menschen, sein geistiges Meinen in völlig eindeutige Worte zu kleiden. Solche Spannungen ergeben sich insonderheit auch dadurch, daß menschlicher Eifer auch im Dienste Gottes unklug werden kann. Weil bisweilen kranke Menschen, die immer Neues suchen, durch ihr ungesundes Gefühlsleben belastend für eine Sache wirken, wird leicht auch echter Eifer als Fanatismus erklärt.

Im einzelnen wird man wohl folgende Sätze aufstellen dürfen:

1. Wer aktiv an einer neuen geistigen Gedankenwelt mitarbeitet und nie dadurch anstößt — man sagt dann wohl: er gehört auch dazu, aber man merkt es ihm gar nicht an —, der erfüllt seine Aufgabe gegenüber der Kirche nicht; denn ihr will letztlich das Neue dienen, nur ihr allein.

2. Wem es Ernst ist mit seinem neuen Anliegen, der wird der Kirche in ihren offiziellen Vertretern und in ihren einzelnen Gliedern gern das Recht zugestehen, die vorgebrachten Gedanken zu prüfen. Er wird darin keine Feindseligkeit sehen. Er wird sogar dafür dankbar sein; denn durch Widerspruch soll nach Gottes Willen das Neue geklärt werden. Im Falle eines ernsten Widerstandes durch die offizielle Kirche wird er in christlichem Freimut und in männlicher Bescheidenheit seine Gründe darlegen. Er wird aber auch den Mut haben, sich einem ablehnenden Urteil zu beugen.

3. Niemand — und wenn er das Wissen eines heiligen Thomas besäße — ist die ganze Kirche. Jedem gebe das Wort Pauli zu denken: „Ich wollte wohl, alle Menschen wären wie ich. Aber jeder hat von Gott seine besondere Gabe, der eine von dieser, der andere von jener Art" (1 Kor 7, 7). Jeder neue Gedanke ist eine Botschaft an alle, ein Heilsweg aber nur für die, die Gott dazu beruft. Darum werden die Vertreter der verschiedenen Ideenkreise sich gegenseitig achten, werden voneinander leben und einander befruchten. Die Totalität des christlichen Lebens wird erst dann erreicht sein, wenn zwar jede Strömung ihr eigenes Gepräge behält, wenn aber alle voneinander angeregt und durcheinander gefördert sind.

4. Die Kirche in ihren offiziellen Organen und in ihren einzelnen Gliedern wird sich des echten neuen Lebens als Wirkung des Heiligen Geistes freuen. Sie wird seine Fehler in liebender Sorge rügen; sie wird aber auch weit genug sein, die etwaigen Eigenarten zu ertragen.

V. „Komm, Heiliger Geist," so betet die Christenheit immer wieder. Echte religiöse Strömungen sind Wirkungen des Heiligen Geistes. Nie wird die Kirche unbewegt sein, weil sie nie ohne Gottes Geist ist. Möge die Christenheit stets weit genug sein, in Liebe die Menschlichkeiten, die mit jedem Neuen verbunden sind, zu verstehen, und klug genug sein, sie in der Fülle der Liebe zu überwinden.

Jeder echten Strömung, d. h. jeder, die die Prüfung durch die Kirche bestanden hat, gilt das Wort des Herrn, das ein Papst einmal einem neuen Ordenszweig mit auf den Weg gab: *Ite et vos in vineam* — geht auch ihr in Meinen Weinberg.

Die neuen Bestimmungen über die Kommemorationen in Hochämtern

Von Dr. E. Niebecker

In der neuen Missale-Ausgabe finden sich Bestimmungen über die Kommemorationen in gesungenen Messen, die in der Praxis noch sehr wenig bekannt sind.

Schon in den alten Meßrubriken war für die Ferien, Bittage und Vigilien, die eine eigene Messe haben, bestimmt, daß an ihnen zwei Konventualmessen zu feiern seien, wenn auf sie ein Fest fällt (Rubricae generales Missalis VII, 2: *De Feria fit Commemoratio in Adventu, Quadragesima, Quatuor Temporibus, Rogationibus et Vigiliis, quando Missa dicenda est de Festo illis temporibus occurrente. Sed in Ecclesiis Cathedralibus et Collegiatis, ubi plures Sacerdotes quotidie celebrant, in Feriis, Rogationibus et Vigiliis praedictis, quae habent Missas proprias, dicuntur duae Missae, una de Festo, alia de Feria, Rogationibus et Vigilia, absque ulla utrorumque Commemoratione; in Festis tamen majoribus I classis nihil fit de Vigilia occurrenti, ut dictum est supra).*

Die neuen Rubriken haben diese Bestimmung in mehrfacher Weise erweitert. Sie gelten jetzt 1) für alle Fälle, in denen an einem Tage mehrere Tagesmessen gestattet sind; 2) für alle Fälle, wo neben einer Tagesmesse Votivmessen gesungen werden oder mehrere Votivmessen ohne Tagesmessen als Hochämter zelebriert werden; 3) aber nur

dann (wobei wir von den Konventualmessen absehen), wenn in einer Kirche an einem Tage mehrere dieser Messen 1) und 2) als Hochämter gefeiert werden. Requiemsämter scheiden dabei ganz aus. Es müssen also wenigstens 2 Messen sog. „farbige" Ämter sein.

Zu 1) Verschiedene Tagesmessen, d. h. Messen verschiedener Formulare an einem Tage, die zum Tage eine besondere Beziehung haben, also keine Votivmessen im engeren oder weiteren Sinne sind, können erlaubt sein: 1. An Ferialtagen der Fastenzeit und Passionszeit. 2. An Quatembertagen. 3. An Bittagen. 4. An Vigiltagen. 5. An Tagen, an denen die Messe eines verhinderten Sonntags nachgeholt werden kann (Add. et Var. I, 6). 6. An Sonntagen, an denen die „äußere Feier" eines vor 1913 auf einen Sonntag fallenden Festes erlaubt ist. 7. An Tagen, an denen Messen von Heiligen oder Seligen oder Geheimnissen mit großem Zulauf des Volkes gefeiert werden (Add. et Var. IV, 2). 8. An Sonntagen, an denen die äußere Feier des Kirchen-Patrons oder -Titels, des Ordens-Titels oder Stifters, des Kirchweihfestes erlaubt ist (Add. et Var. IV, 3). 9. An Festen vom Range duplex majus, duplex minus, semiduplex, die verhindert sind (etwa durch ein Eigenfest der Diözese; Add. et Var. IV, 4). 10. An Tagen, an welchen eine Festmesse eines Heiligen oder Seligen oder auch eines Geheimnisses, die irgendwie in den Laudes kommemoriert oder im Martyrologium erwähnt sind, gestattet ist (Add. et Var. IV, 5). Es ist das also immerhin eine ganze Reihe von Fällen.

Zu 2) Unter den Votivmessen werden die Brautmessen eine besondere Rolle spielen, aber auch die „Sakramentsämter" (Cibavit), das Amt am Herz-Jesu-Freitag und am Priester-Samstag.

Gegenüber den früheren Bestimmungen sind Änderungen eingetreten, nur wenn 1) mehrere Messen an einem Tage gesungen werden, die nicht Totenämter sind; 2) Tagesmessen und wenigstens eine Votivmesse oder 3) mehrere Votivmessen ohne Tagesmesse oder 4) mehrere Tagesmessen verschiedenen Formulars gesungen werden (vgl. Nr. 1 bis 10 des vorvorhergehenden Abschnitts). Requiems-Ämter zählen in keinem Falle mit!

Es bleibt alles wie früher: 1) bei allen stillen Messen (die keine Konventualmessen sind); 2) wenn nur ein „farbiges" Hochamt gesungen wird. 3) wenn nur Hochämter von einem einzigen Tagesformular gesungen werden (z. B. am 19. 3. mehrere Hochämter vom hl. Joseph, etwa als Ersatz für Jahresseelenämter).

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn die einzelnen Bestimmungen für die Kommemorationen in Hochämtern vorn in den Direktorien abgedruckt würden, wo ja auch Rubriken über die Requiemsmessen, Brautmessen, die Kollekten usw. zu stehen pflegen. Die neuen Bestimmungen sind nicht ganz leicht zu behalten, besonders für Priester, die nicht mit ihnen groß geworden sind[1].

Zum Ganzen sei noch verwiesen auf Ph. Hartmann - J. Kley, Repertorium Rituum, 14. Aufl., Paderborn 1940, S. 313 f.; J. B. Müller, Zeremonienbüchlein, 16. Aufl., Freiburg 1937 (in früheren Auflagen waren diese Bestimmungen nicht ganz exakt dargestellt), S. 9 f. Besonders aber sei auf den Text der Rubriken im Meßbuch selbst hingewiesen, der ja den maßgebenden und in Zweifelsfällen entscheidenden Wortlaut darstellt; für die Präfationen vergleiche man auch noch im Missale die dem ohne Noten gedruckten Text der Präfationen beigedruckten Bestimmungen.

Der Wichtigkeit halber sei im folgenden noch der Wortlaut der Additiones et Variationes wiedergegeben. Es ist unerläßlich, ihn mehrmals genau durchzugehen, wenn man die ganze Tragweite der in knappste Worte gefaßten Vorschriften erfassen will.

Additiones et Variationes in Rubricis Missalis Tit. V: 4. *Attamen, si plures habeantur Missae cantatae aut conventuales, vel etiam aliae habeantur Missae in cantu praeter conventualem, in qualibet ex eis, ad tramitem Rubr. gen. Missalis, tit. VII, num. 2, nulla fit Commemoratio de aliis, neque dicuntur Praefatio aut aliae partes quae vel propriae sint alterius Missae, vel propriae item alicujus Commemorationis in altera Missa factae vel faciendae. Commemorationes nempe, quae aliqua die occurrant, si plures Missae in cantu vel conventuales dicantur, fiunt in Missa cujus indolem seu rationem participant. Itaque, si una tantum, vel nulla ex his Missis sit de currenti die, in Missa diei currentis, aut secus in prima ex Missis ea die in cantu vel conventualiter celebratis, omnes fiant Commemorationes occurrentes; et in aliis Missis dicantur Orationes quae Missis votivis conveniant. Si vero plures ita celebrentur Missae ea die occurrentes, juxta Rubricas, Commemoratio de Vigilia fiat in Missa Feriae, et de Octava in Missa Festi, et vicissim. Orationes autem pro diversitate Temporum assignatae, si juxta Missae et Commemorationis in ea faciendae ritum admittantur, sicut et Collectae ab Ordinario imperatae, in qualibet Missa dicuntur; ita tamen, ut Orationes quae infra Octavam vel in Vigilia aliter quam pro Tempore occurrenti fuerint praescriptae, dicantur in Missis tantum de Octava*

[1] Der Verfasser ist bereit, einen Entwurf dieser Rubriken in lateinischer Fassung, wie er für ein Direktorium geeignet ist, zur Verfügung zu stellen, da die Raumnot der Zeitschrift ihren Abdruck nicht gestattet.

aut de Vigilia, vel cum earum Commemoratione celebratis, in ceteris vero Missis dicantur Orationes Tempori assignatae.

5. Idem servatur quoad Praefationem de Octava communi ac de Feria VI post Octavam Ascensionis, etiam non commemoratis in Officio, necnon quoad Praefationem de Nativitate Domini a die 2 ad 4 Januarii inclusive, ac Praefationem de Tempore Paschali in Feriis communibus ejusdem Temporis; quae pariter in una tantum ex Missis cantatis vel conventualibus adhibentur, nempe in Missa propria, si dicatur, secus in Missa de Officio diei, et, ea deficiente, in prima ex Missis ea die, ut supra, in cantu vel conventualiter celebratis.

Der Schleier Gottes in der Geschichte Von R. Thibaut

Zu jeder Zeit, auch in unseren Tagen, gibt sich der Heilige Geist kund auf mancherlei Weisen, manchmal sogar sehr deutlich, wenigstens für die, welche aufrichtig suchen nach dem Lichte Christi. Trotzdem stellt sich der Unterschied zwischen den beiden Zeitaltern der Menschheit vor und nach Christus nicht so deutlich dar, wie er es könnte und sollte. So, wie wir die Dinge sehen, wie sie die menschliche Schwachheit gestaltet hat — die Gnade respektiert ja unsere Freiheit —, scheinen sie kaum einen entscheidenden Beweis zu erbringen für die Wirklichkeit der Erlösung. Es ist nutzlos, sich darüber aufzuregen. Hundertmal beser wäre es, feierlich zu protestieren durch eine Lebensumkehr, die vielleicht das Staunen der Gutgesinnten erzwingt und die Verfolgung der Bösen herbeizieht. Dadurch, daß wir so leben wie der Gottmensch, werden wir den Beweis erbringen, daß er immer noch lebendig ist. Kommt es nicht vor, daß wir die Bücherbeweise oder die sichtbaren Wunder übertreiben, um uns davon zu dispensieren, unsern persönlichen Anteil zu leisten an dem Erweis der katholischen Wahrheit?

Um den Triumph des Gottmenschen zu beschleunigen, um den wahren Eifer anzuregen, der im Leben aus dem Glauben besteht, wollen wir uns nicht fürchten, den Blick zu heften auf das scheinbare Versagen der Erlösung, das zweifellos viele aufrechte Seelen davon abhält, das Heil in unserer Mitte zu suchen. Warum sollen wir die stufenweise Apostasie Europas leugnen? Das ist nicht mehr eine bestimmte Krankheit wie die alten Häresien, nicht eine örtlich begrenzte Wunde wie die Schismen; es ist ein allgemeines Vergehen, dessen äußerste Schwere unglücklicherweise nicht offen genug aufbricht, um uns zu den allerstärksten Heilmitteln greifen zu lassen . . .

Aber, wird man sagen, das menschliche Ansehen versagt sich uns heute nicht mehr wie noch gestern. Zeugen sind die eucharistischen Kongresse, die zahlreichen Kommunionen, die Wallfahrten nach Lourdes usw. Man ist wieder stolz darauf, sich Christ und römisch-katholisch zu nennen. Ist die Wahl des letzten Papstes nicht mit Begeisterung in der ganzen Welt begrüßt worden? Der Katholizismus stellt zweifellos eine geistige Macht dar, und vor dieser offenkundigen Kraft verneigt sich die Welt ohne Unterschied von Gläubigen und Ungläubigen. Die Frage ist aber, ob die Gläubigen — für Ungläubige, alle Feinde des Kreuzes ist die Frage überflüssig — mit gutem Gewissen stolz sind: Sind wir stolz darauf wie die Apostel (Gal 6, 14), einen gekreuzigten Gott anzubeten? Schätzen wir die Seligkeit, verfolgt zu sein? Fassen wir zusammen: Ein unparteiischer Beobachter, der sich, wie es billig ist, an die sichtbaren Anzeichen hält — Gott allein wägt die Herzen —, könnte auf den bevorstehenden Zusammenbruch des Glaubens und folglich auch der christlichen Liebe schließen. Diese Voraussage erschreckt uns nicht übermäßig, sie ist ja schon so oft durch die Ereignisse widerlegt worden. Wir fragen uns nur, warum das Christentum nicht schnellere und beständigere Fortschritte macht. Könnte man wohl sagen, Gott sei es sich selbst schuldig, verborgen zu bleiben? Und wenn er einen Augenblick seinen allmächtigen Arm hat sehen lassen, beeilt er sich, ihn ein wenig mehr zurückzuziehen, als notwendig wäre? So, daß er das Wunder durch einen Skandal neutralisierte? Die geschichtlichen Phänomene werden unseren Glauben mehr auf die Probe stellen, als daß sie ihn trösten[1].

---

[1] Übersetzt aus dem in Th. u. Gl. 35 (1943) 173 besprochenen Buche (gekürzt).

Philosophie

Hans Känkel, Der furchtlose Mensch (Jena o. J. [1941], E. Diederichs, 128 S., gbd. RM. 3,—). Das Buch will von der persönlichen Lebens- und Innenerfahrung her eine Gesamtanschauung des Lebens, eine Lebenskunde als Schicksalserfahrung entwerfen. Seele als Organ der Schicksalserfahrung und Schicksal als außenweltliche Ereignisse – diese aber nicht an sich genommen, sondern in der Eigenart und Gewalt, wie sie uns affizieren und in unserer Lebens- und Erlebensganzheit Gestalt gewinnen — stellt es als Korrelate gegenüber, aber nicht getrennt, sondern in funktionalem, tief innerm Zusammenhang unserer Lebensganzheit: der Mensch und sein Schicksal sind eins. Von der Seele wird unterschieden der Geist als ein dem Schicksal entrücktes Wesensanderes auf dem Grunde oder im innersten Kern der Menschenseele und der Welt. Das Schicksal ist hiernach eine subjektive, aber durchaus reale Größe, streng individuell; jeder ist seines Schicksals Schmied, in das er selber eingeht, das er selber ist. Die Auswahl dessen aber, was ihm Schicksal wird, soll ein zwangsläufiger, unbewußter Vorgang sein „nach den unerbittlichen Wachstumsbedürfnissen des autonomen Lebens in uns" (S. 40). So bleibt hierbei für eigentliche Willensfreiheit kein Raum. Was hier noch „Freiheit" genannt wird, kann im Grunde nur Freiheit von äußerem Zwange, nicht aber von innerer Nötigung sein. In auffälligem Widerspruch dazu ist an späterer Stelle die Rede von freier Wahl und „Entscheidung, die in unserer Hand liegt, die uns zum Herrn unseres Schicksals macht" (121). Von besonderm Interesse sind die in dem Buche entwickelten und geschichtlich markierten Typen der Schicksalsgesinnung oder allgemeinen Grundhaltung zum Schicksal. Den christlichen Vorsehungsglauben charakterisiert Verf. hierbei als „passiv-bejahende Schicksalsgesinnung": passiv in der duldenden Unterordnung unter den göttlichen Schicksalsplan, bejahend in der willigen Hinnahme desselben, der in ihrem echten Vollzuge Seelenstärke nicht abgesprochen wird. Verf. selber verficht den Typ „aktiv-bejahender Schicksalsgesinnung", den er heute in den Erschütterungen und Bedrohungen unserer Zeit heraufkommen sieht: „aktiv" nennt er ihn, insofern wir hier aus Erleidern zu Tätern und Schöpfern unseres Schicksals werden, das nicht mehr von außen, von Gott her, sondern von innen durch uns hindurch kommt mit einer Notwendigkeit, die wir selber sind; der Mensch und sein Schicksal sollen ja eins sein, und wir selber sein Sinn: „Die Verbindung zwischen Gott und Mensch geht nicht außen herum, sondern durchs Innere des Menschen hindurch. Er gebärt sich selbst" (80). Hierzu ist zu bemerken, daß nach recht verstandenem Christenglauben die Verbindung von Gott und Mensch nicht nach der scheinbar unausrottbaren Vorstellung des aufklärerischen Deismus „außen herum" geht, sondern bei aller Wesenstranszendenz die Weltimmanenz Gottes gewahrt bleibt, und der Mensch selber auch als aktiver Mitgestalter seines Schicksals im göttlichen Plan der Vorsehung miteinbegriffen ist. Dabei wird aber seine kreatürliche Kontingenz nicht übersehen. Der Mensch ist ja doch nicht allerletzter und einziger Schöpfer seines Schicksals, ebensowenig wie er sich im Ernst „selber gebiert". Ist er auch seines Schicksals „Schmied", so ist ihm doch zum mindesten seine „Schmiede" mit ihren Werkzeugen als Grundansatz seines Schaffens immer schon ursprünglich vorgegeben, „geschickt", also Schicksal. So taucht hinter dem selbstgeschmiedeten Schicksal doch noch ein „erlittenes" Schicksal auf. Wir sind eben nicht, wie Gott, letzter Urgrund unser selbst, ebensowenig aber auch selber der letzte Sinn unseres Schicksals. Überall laufen die Linien zurück zu Gott, dem Urquell allen Seins und Sinnes. Oder wie sollte etwa ein von Geburt auf kranker Mensch, der nach jahrelangem Siechtum dahinstirbt, in sich und seinem Lebensschicksal einen Sinn finden, wenn er nicht darüber hinausschauen darf zu höherer Sinngründung? Analoges wird man einwenden gegen die „innewohnende Gerechtigkeit des Schicksals", nach der „jeder Mensch das Schicksal hat, das er verdient" (106). Aus dem Satz der Übereinstimmung: Der Mensch und sein nach „unerbittlichen Wachstumsbedürfnissen des autonomen Lebens in uns" zwangsläufig erwachsendes Schicksal sind eins, erfließt eine neue Ethik mit dem obersten „kategorischen Imperativ" des Inhalts: „Tue, was für dich Lebensnotwendigkeit ist; und wenn möglich, tue nichts anderes als das" (101). Einige Anwendungsbeispiele gibt Verf. selbst. Ein Familienvater z. B., der seine Arbeit für die Familie „innerlich widerruft, indem er sie unwillig, unfreundlich und in schlechter Laune tut", frage sich: „ist es für mich lebensnotwendig, meine Familie zu ernähren? Könnte ich weiterleben, ohne sie zu ernähren?" Lautet seine Antwort: „Jawohl, ich könnte weiterleben, auch wenn ich nicht für die Meinen arbeite und sie hungern, und es wäre besser zu gehen", — so gebietet jener „kategorische Imperativ": „Nun denn, so soll man in Gottes Namen seines Weges ziehen und die Konsequenzen tragen!" (100.) Ähnlich so z. B. bei einem „Ehebruch um der Liebe willen", der als „Lebensnotwendigkeit" erscheint. „Man lebe sein Schicksal, man sei dem Leben treu!" (103.) — Schon am Maßstab des Lebens, aber des vollen Lebens, das nicht nur sich und sein Schicksal im Auge hat, richtet sich solche Ethik selber. — Das Buch läßt mancherlei Schicksalsbestimmungen und -gesinnungen aufklingen. In Konfrontation mit dem christlichen Vorsehungsglauben kann es dem kundigen Theologen dazu dienen, den Vorsehungsgedanken in seiner Wahrheit, Weite und Tiefe herauszustellen, ihn gegen moderne Umdeutungen klar und rein zu erhalten und auch gegen das Absinken in „banale Schicksalsgesinnung", die in Gottes Vorsehung nur eine Art überirdischer Lebensversicherung für das irdische Dasein sieht, energisch zu schützen.

M. Grabmann veröffentlichte in den „Sitzungsberichten der Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Abt.", aus dem Reichtum seiner Kenntnis des Gegenstandes, der Literatur und der gedruckten wie handschriftlichen Quellen 2 eindringende Abhandlungen zur Geschichte des mittelalterlichen Aristotelismus. Die erste (Jg. 1941, Bd. II, Heft 10), mit dem Titel: **„Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles"** (83 S.) erstrebt „ein vollständiges Bild des geschichtlichen Entwicklungsganges der mittelalterlichen Politikkommentare, indem sie sowohl den gegenwärtigen Stand der Forschung über die gedruckten Kommentare bietet als auch insbesondere das ungedruckte Material, soweit es erreichbar ist, in einer literarhistorischen Übersicht vorlegt". Dabei wird zugleich neues Quellenmaterial für die Geschichte der spätmittelalterl. Staatslehre erschlossen. — Die andere Abhandl. betrifft **„Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterl. Aristotelismus"** (Jg. 1943, H. 2; 103 S.). Sie erweist Thomas v. E. als Verf. des bisher meist dem Duns Scotus zugeschriebenen „Tractatus de modis significandi" sowie einer Reihe bisher unbekannter grammatikalischer und sprachlogischer Schriften und Kommentare zu Porphyrius (Isagoge) und Aristoteles (Kategorien), stellt des Thomas v. E. literarische Tätigkeit möglichst vollsändig dar und gibt in Verbindung damit eine Übersicht über die sprachlogische Literatur der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Betonung des Tractatus de modis sigificandi.

F. Rüsche.

Christliche Kunst, Archäologie

Beiträge zur Geschichte der Externsteine. Von Universitätsprofessor Dr. Friedrich Focke-Tübingen (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1943, 196 S., 20 Abb.). Bald nach dem Erscheinen der Schrift des Referenten, die sich mit den bekannten Aufstellungen W. Teudts befaßte (Im Streit um die Externsteine 1934) fanden an den Steinen Grabungen statt, über deren Ergebnisse ihr verantwortlicher Leiter Prof. Julius Andree einen heute in 3. Auflage vorliegenden Bericht erstattet hat, der darin gipfelt, daß nunmehr die Behauptungen Teudts glänzend bestätigt seien. Im höchsten Maße befremden mußte es aber, daß in diesem mit 53 Abbildungen ausgestatteten offiziellen Grabungsbericht gerade das nicht abgebildet war, was in erster Linie der Öffentlichkeit hätte vorgelegt werden müssen, nämlich die angeblich an vier Stellen gefundenen vorgeschichtlichen Scherben, auf die sich die ganze Beweisführung wesent-

sich stützt. Diese Funde mußten um so mehr der fachwissenschaftlichen Beurteilung zugänglich gemacht werden, als Andree selbst als Urgeschichtler, Geologe und Anthropologe für vorgeschichtliche Funde dieser Art nicht als Fachmann im strengen Sinne gelten kann und überdies nach seinem eigenen Geständnis die gefundenen Scherben wenig zahlreich und wenig charakteristisch waren. Dazu kommt, daß A. auch bei Gegenbeweis von Zusammenkünften mit Vorgeschichtlern zur Besprechung der Lattrastein-probleme die Scherben nicht vorgelegt hat, und so ist denn bis heute — zehn Jahre nach der Grabung — noch nichts über eine Nachprüfung dieser Funde durch einen anerkannten Fachmann bekannt geworden. Aber auch abgesehen von der Behandlung der Scherben, bietet sein Grabungsbericht Anlaß zu kritischer Auseinandersetzung. Man muß Fuchs dankbar sein, daß er sich im ersten, umfangreicheren Teil seiner in streng wissenschaftlichem Geiste und mit vorbildlicher Gründlichkeit geführten Untersuchung dieser vielfach anregenden Arbeit unterzogen hat. Fuchs kennzeichnet einleitend die mit unbewiesenen Behauptungen und Zirkelschlüssen operierende Methode und die unsorgfältige Arbeitsweise Andrees, wobei auch noch über einige anonyme oder unter einem Deckamen gehende Veröffentlichungen über die Externsteine der Schleier gelüftet wird. Die dann folgende sorgfältige Einzeluntersuchung des Grabungsberichtes, des tatsächlich aufgedeckten Befundes und der bestehenden Anlagen führt zu dem Ergebnis, daß wir über eine vage Vermutung, daß an den Steinen ein vorchristlicher heidnischer Kult geübt worden sei, nicht hinauskommen, während der christliche Charakter der bestehenden Anlagen erneute Bestätigung findet. Es handelt sich um Nachahmungen der Felsenheiligtümer der Grabeskirche in Jerusalem. Die aus den offengelegten Erdschichten gezogenen Schlüsse Andrees erweisen sich als unhaltbar. Der ausgegrabene „Steintisch", über dessen kultische Verwendung Andree selbst nichts anzugeben weiß, ist ohne jede Parallele und wahrscheinlich nur ein Felsenbruchstück, das sich durch eine freie Ergänzung der Platte und durch Zufügung einer Stütze einigermaßen tischartig gestalten ließ. Nicht besser steht es mit einer aufgedeckten Einzelmauer und einem dabei befindlichen Brunnenschacht, die wahrscheinlich erst in nachmittelalterlicher Zeit entstanden sind. Das Felsengrab und die untere Kapelle gehören unstreitig zu den Anlagen der Benediktiner des 12. Jahrhunderts. Besonders eingehend wird das von Wirth und Teudt als Sinnbild der winterlichen Sonnenwende gedeutete Zeichen in dem nordöstlichen Nebenraum behandelt. Es ist wahrscheinlich erst nach der Profanierung der Kapelle im 16. oder 17. Jahrhundert entstanden, und zwar als spielerische Arbeit, die irgendwer ausführte, indem er die in der Felswand bereits aus der Zeit ihrer Zurichtung mit dem Spitzeisen vorhandenen Rillen und Punkte durch Einritzung von Verbindungslinien zur Form eines Galgens gestaltete. Auch das besonders starke Bemühen Andrees, die Golgatha-Kapelle auf dem zweiten Felsen als Gestirnheiligtum und Kultstätte der sommerlichen Sonnenwende nachzuweisen, hält einer gründlichen Nachprüfung nicht stand. Das runde Loch auf der äußersten Spitze des Felsens erscheint für eine Irminsul (truncus ligni non parvae magnitudinis) viel zu klein. Die Auseinandersetzung schließt mit einer wirkungsvollen Kritik der Behandlung historischer Nachrichten durch Andree. Was die Deutung als christliche Kultstätte angeht, so sei hier angemerkt, daß Fuchs den vom Verf. als Kreuzauffindungsgrotte gedeuteten südöstlichen Nebenraum der unteren Kapelle als solche nicht gelten lassen möchte. An Giesers ankntpfend, sieht er in dem Raum die ursprüngliche Grabanlage, die erst später wegen ihrer räumlichen Enge durch das freistehende Felsengrab ersetzt worden sei. Hierfür spricht ihm auch das in den Boden der Kapelle vertiefte runde Becken, das er als Kantharus für die Waschungen vor dem Betreten der Grabkirche ansprache. Als erster befaßt sich Fuchs eingehend mit dem rätselhaften „Adler", der über dem Eingang zur unteren Kapelle auffallenderweise negativ, also vertieft, in die Felswand gegraben ist. Seine gut begründete Annahme geht dahin, daß hier ursprünglich ein Kreuz eingemeißelt oder in den Fels eingelassen war, und daß der heutige „Adler" ähnlich wie der erwähnte Galgen erst nach der Profanierung der Kapelle entstanden ist aus dem spielerischen Bemühen, durch die Einmeißlungen eines Tieres (Externstein = Elsternstein) anzudeuten. Der zweite Hauptteil der Schrift ist dem Relief der Kreuzabnahme gewidmet. Anstatt sich für haltlose Annahmen über vorchristliche germanische Kultstätten zu entscheiden, sieht Verf. es vor — und dieses ist eigentlich sein Hauptanliegen — das christliche Bildwerk unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten, indem er untersucht, ob und welche Grundformen germanischer Weltanschauung darin zu erkennen sind. Einleitend behandelt er hier — zum erstenmal in aller Ausführlichkeit — die Beschäftigung Goethes mit der Kreuzabnahme, um dann Byzantinisches und Germanisches im Bildwerke nach Möglichkeit zu scheiden. Germanisch ist offenbar die Bekleidung der Figuren, und die Fahne, die Gottvater im Arm trägt, ist nichts anderes als die Heer- und Lebensfahne der deutschen Könige, das Feldzeichen der Sachsen. Wichtiger aber als diese Äußerlichkeiten ist der innere seelische Gehalt. In dem von treuer Hingabe und tiefer Ehrfurcht erfüllten Umsorgen des toten Herrn durch Joseph von Arimathäa und Nikodemus offenbart sich uns eindringlich dieselbe Gefolgschaftsgesinnung, wie sie uns auch im Heliand als Kernstück altgermanischer Lebensordnung entgegentritt. Der umgebogene Baum, auf dem Nikodemus steht, dient, wie Verf. annimmt, nicht etwa bloß als Ersatz für die immer störende Leiter. Er hat vielmehr dazu die Aufgabe, die Teilnahme der Natur am Tode des Gottmenschen zum Ausdruck zu bringen. Die christliche Dichtung der Angelsachsen läßt ja die Natur, insbesondere die Bäume, so gern an der Trauer um Christi Tod teilnehmen. So beugt sich der Baum im Mitgefühl mit dem Leiden des gekreuzigten Gottessohnes und bietet sich zugleich zur Stütze an, um die Bergung des Toten zu erleichtern. Im Sockelbild — Adam und Eva vom Drachen umschlungen — erkennt F. eine Vorhöllendarstellung, die im Zusammenhang mit der Siegesfahne im Arm Gottvaters betrachtet werden muß. Diese weist auf den siegreichen Kampf hin, den Christus bei seinem Descensus ad inferos mit dem Höllenfürsten zu bestehen hat. Gerade der Gedanke des heldenhaften Kampfes und Sieges Christi stieß bei den Germanen auf verwandtes Gedankengut und wurde von ihnen bereitwilligst aufgenommen. So leuchten im tiefsten Grunde des Kreuzabnahmebildwerks vielfach Urformen eines arteigenen germanischen Hochsinnes auf. A. Fuchs.

Auch von der Heimat verlangt die Volksgemeinschaft heute vollen Einsatz und härteste Bewährung. Und dennoch: Wenn jemand auch viel geleistet und hingegeben hat, dann wird er doch eines Tages einem verwundeten Frontsoldaten begegnen, der mehr, viel mehr geopfert hat. Und bei seinem Anblick wird er die Größe der Dankesschuld empfinden, die auf jedem von uns lastet. Tragen wir sie wenigstens zu einem kleinen Teile ab, indem wir das Deutsche Rote Kreuz unterstützen und nach Kräften mithelfen, die Wunden unserer Soldaten zu heilen.

Schriftleiter: D. habil. Eduard Stakemeier, Paderborn. Stellv. Schriftleiter: Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier; Prof. Otto Schöllig, St. Peter. — Druck und Verlag: Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn.